

School of Theology at Claremont



1001 1383380



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California











---

**DIE WERKE PHILOS VON ALEXANDRIA**  
**IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG**  
**DRITTER THEIL**

---

SCHRIFTEN  
DER  
JÜDISCH - HELLENISTISCHEN LITERATUR

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

UNTER MITWIRKUNG VON MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

**PROF. DR. LEOPOLD COHN**

DRITTER BAND

PHILOS WERKE

DRITTER TEIL

**Breslau**

Verlag von M. & H. Marcus

1919

PA  
4269  
G5  
v. 3

Philo Judaens  
"11

# DIE WERKE PHILOS VON ALEXANDRIA

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

HERAUSGEGEBEN

VON

PROF. DR. LEOPOLD COHN

---

DRITTER THEIL

---

Breslau

Verlag von M. & H. Marcus

1919



---

Alle Rechte, namentlich das Uebersetzungsrecht vorbehalten

---

## Vorwort

Mit Wehmut werden die Freunde der hellenistischen Literatur mit dem vorliegenden Bande die letzte grössere Arbeit des hochverdienten Herausgebers entgegennehmen. Gerade in unserem Uebersetzungswerke kamen Leopold Cohns Vorzüge voll und allseitig zur Geltung; die Gelehrsamkeit des Forschers, dessen Blick Judentum und Hellenismus in Sprach- und Geistesentwicklung bis in die feinsten Einzelheiten hinein umfasste — ebenso stark aber auch die Gewissenhaftigkeit des Menschen, der das Erbe der Vergangenheit mit peinlicher Treue zu hüten und zu vermitteln bestrebt war. Wie in der kritischen Ausgabe Philos, die er mit seinem im Tode ihm vorausgegangenen Freunde Wendland veranstaltete, und in zahlreichen Einzelschriften, durch die er die jüdisch-hellenistische Forschung auf neue Grundlagen stellte, so hat sich Leopold Cohn auch in diesem Uebersetzungswerk, das weiten Kreisen den Zugang zu dem Lieblingsgebiet seiner Studien erschloss, ein dauerndes Denkmal gesetzt; in der Arbeit derer, die an ihn anknüpfen, wird zugleich die seinige fortleben!

Von den Beiträgen vorliegenden Bandes hat der verewigte Herausgeber nur den des Unterzeichneten und die Einleitung des Herrn Dr. Leisegang zu der Schrift „Ueber die Geburt Abels“ durchsehen können. Zu den Anmerkungen zu diesem Beitrag hat der Unterzeichnete einige nicht besonders bezeichnete Einzelheiten hinzugefügt; die Uebersetzung der Schrift „Ueber die Nachstellungen“ hat er nachgeprüft und die Hinweise auf Philos Verhältnis zur griechischen Philosophie und zum Midrasch durch Zusätze mit Namenszeichnung etwas erweitert.

Mit der Weiterführung des Uebersetzungswerkes ist der Unterzeichnete beauftragt worden. Der IV. Band soll die Schriften des II. Bandes der kritischen Ausgabe umfassen, der V. die des III. Textbandes, der VI. dem VI. der Textausgabe entsprechen. Diese Bände sollen, sobald es die Zeitverhältnisse zulassen, in möglichst rascher Folge erscheinen. Ihre Mitarbeit haben die Herren Prof. Dr. Maximilian Adler in Nikolsburg, Prof. Dr. W. Capelle in Hamburg, Pfarrer G. Helbig in Markersdorf, Dr. A. Jonas in Halberstadt und Dr. H. Leisegang in Markranstädt bereits zugesagt.

Breslau, im August 1919

Dr. I. Heinemann

Dozent am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau

---

# Inhalt

---

	Seite
Vorwort . . . . .	V
Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches, Buch I—III, übersetzt von Dr. I. H e i n e m a n n (Breslau). . . . .	3
Ueber die Cherubim, übersetzt vom Herausgeber . . . . .	167
Ueber die Opfer Abels und Kains, übersetzt von Dr. H. Leisegang (Markranstädt) . . . . .	207
Ueber die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet, übersetzt von Dr. H. L e i s e g a n g (Markranstädt)	265

---





ALLEGORISCHE ERKLAERUNG  
DES HEILIGEN GESETZBUCHES I—III



Die zu dem grossen allegorischen Kommentar zur Genesis gehörenden Abhandlungen Philos<sup>1)</sup> kennzeichnen sich dadurch, dass in ihnen die Allegorie ausschliesslich das Feld behauptet; den Wortsinn führt Philo gewöhnlich nur an<sup>2)</sup>, um seine Unmöglichkeit darzulegen; aber auch wo dieser Nachweis nicht geführt wird, ist nur die allegorische Methode angewandt. Diese soll also durchaus nicht nur dazu dienen, die Kluft zwischen den biblischen und den griechischen Anschauungen scheinbar zu überbrücken<sup>3)</sup>. Vielmehr hat Philo die Homererklärungen der Stoiker vor Augen, die mit Hilfe der Allegorie die alten Dichtungen nicht allein vor dem Vorwurf der Gottlosigkeit rechtfertigen wollten, sondern ihnen sogar durch die Feststellung eines nur dem „Geweihten“ erkennbaren „Untersinnes“ einen neuen, geheimnisvollen Reiz gaben. Sollte sich der gleiche Nachweis nicht auch für die Bibel führen lassen? Sollte sie wirklich dem „Weisen“ dasselbe Antlitz zeigen wie der dumpfen Masse, auf die er mit Verachtung herabsah? Dann hätte sie für Philo kaum als das Buch von überragender Bedeutung gelten können, das sich neben und über die Literatur der Griechen hätte stellen dürfen. Ueberdies enthält die Bibel zahlreiche Angaben, die an sich unanständig sind und auch von Philo in an-

<sup>1)</sup> Ueber die Einteilung der Schriften Philos ist die Einleitung zum ersten Bande dieses Uebersetzungswerkes zu vergleichen. Die folgenden Bemerkungen geben nur einige Ergänzungen bezüglich des allegorischen Kommentars.

<sup>2)</sup> Vergleiche aber Buch II § 15 und Anmerkung.

<sup>3)</sup> Dass die allegorische Schrifterklärung bei den Juden ursprünglich aus diesem Bedürfnis hervorgegangen ist und in anderen Schriften Philos nur ihm dient (vgl. Band II dieses Uebersetzungswerkes, S. 4 f.), soll nicht bestritten werden.

deren Schriften nicht beanstandet werden, aber doch dem einseitig ethischen Interesse nicht entsprechen wollen, mit dem der Schüler der Stoa an ein heiliges Buch herantritt. Ein solches soll unsere sittliche Besserung befördern, der ja überhaupt alles Studium zu statten kommen soll: was können aber Genealogien und Erzählungen von Wanderungen oder gar von Namensänderungen dem nach Erbauung dürstenden Sinne bieten? Ergab sich so von zwei Seiten ein Bedürfnis nach völliger Umdeutung des Bibeltextes, gleichsam nach einer Uebersetzung ins Allegorische, so lagen freilich die Schwierigkeiten dieser Aufgabe auf der Hand. Aber eben sie mussten eine Zeit reizen, in welcher nicht selten „der Scharfsinn, der sich an der Lösung einzelner Probleme bewährte, als solcher geschätzt wurde, und die Schwierigkeit des Problems, nicht seine Wichtigkeit, zum Massstabe wissenschaftlicher Wertung wurde“ (M. Wundt, Geschichte der griechischen Ethik II S. 331), in der daher die Exegese, auch die nicht allegorische, wie z. B. einige Reden des Dio von Prusa (XI. LVIII. LIX) uns zeigen, dem geistreichen Spiel gern den Vorzug vor der nüchternen Wahrheit gab.

Der Scharfsinn des Schriftstellers bewährt sich zunächst in dem Nachweis der Anstösse, die der Wortsinn bietet; als solche dienen nicht nur Widersprüche gegen das griechische Weltbild, insbesondere Anthropomorphismen, sondern auch Uebersetzungsfehler der Septuaginta<sup>1)</sup> und stilistische Füllsel, deren tiefere Bedeutung nachzuweisen ist. Diese Anstösse bereiten dem Erklärer nicht etwa Verlegenheit; er gibt sich ebensoviel Mühe sie herauszufinden wie sie zu beseitigen; bestätigen sie doch seine Uebersetzung, dass auch die Bibel die Anwendung der am Homer erprobten Methode verträgt und einen „physikalischen“ und „ethischen“ Untersinn enthält. Nur versteht Philo im Gegensatz zu den Homererklärern unter den „physikalischen“ Lehren nur solche psychologischer<sup>2)</sup> und erkenntnistheoretischer Art, die mittelbar für unser ethisches Verhalten von Bedeutung sind, während mit den „ethischen“ Lehren unmittelbare Ermahnungen gemeint sind.

<sup>1)</sup> Im folgenden sind die Bibelverse meist so übersetzt, wie Philo sie auffasst; auf Abweichungen von der richtigen Deutung ist nötigenfalls in den Anmerkungen hingewiesen.

<sup>2)</sup> Bekanntlich betrachten die Stoiker die Psychologie als Teil der Physik (vgl. etwa Cic. Tusc. I § 29, wohl nach Posidonius).

Schon diese Einseitigkeit der exegetischen Methode weist darauf hin, dass wir es in unserer Schriftenreihe nicht eigentlich mit wissenschaftlichen Abhandlungen, sondern eher mit einer Predigtsammlung zu tun haben. Auch die Art, wie Philo nach dem Beispiel der Mysterienreligionen bisweilen das Geheimnisvolle seiner allegorischen Deutungen betont und manche nur den Ohren der „Geweiheten“ mitteilen will, macht die Annahme sehr wahrscheinlich, dass wir in diesen Schriften erbauliche, bei den sabbatlichen Versammlungen gehaltene Vorträge vor uns haben. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die — nicht nur beim ersten Lesen störende — Eigenart ihrer Form. Die Darstellung erweitert sich beständig zu grösseren oder kleineren Exkursen, sodass der Faden der Auslegung mitunter völlig verloren geht; oft finden sich die gleichen Exkurse an verschiedenen Stellen des allegorischen Kommentars, manchmal mit fast wörtlichem Anklang aneinander. Dass an dieser „Disziplinosigkeit“ nicht Philos Ungeschick oder die Beschaffenheit seiner Quellen schuld ist, zeigt der knappe Stil der Quaestiones und die vortreffliche Gliederung anderer Schriften, wie des Lebens Mosis oder der Schrift über den Dekalog. Vielmehr empfindet Philo jene Eigentümlichkeiten gar nicht als fehlerhaft, da sein Kommentar nicht zu fortlaufender, belehrender Lektüre bestimmt ist, sondern eine lose Sammlung einzelner erbaulicher Vorträge enthält, zwischen denen das Textwort eine äusserliche Verbindung herstellt. Unter der Voraussetzung rein erbaulicher Tendenz erklärt sich endlich auch die Naivität, mit welcher er die widersprechendsten Deutungen nebeneinanderstellt: da wird dasselbe Wort erst griechisch, dann hebräisch gedeutet; hinter aristotelischen Anschauungen werden die ihnen widersprechenden stoischen vorgetragen; selbst Anleihen bei der epikureischen Ethik werden nicht verschmäht. Ein solches Verfahren setzt einen Kreis von Lesern oder vielmehr Hörern voraus, der um jeden Preis erbaut sein will, ohne nach der wissenschaftlichen Berechtigung der erbaulichen Auslegung lange zu fragen; wo ein Gedanke abgelehnt wird, geschieht es nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern nur wegen der „Gottlosigkeit“, die er zu enthalten scheint.

Philo ist sicherlich nicht der erste, der die allegorische Methode auf die Bibel angewandt hat. Er redet häufig von Vor-



gängern und zitiert z. B. Quaest. in Gen. I § 10 eine Anzahl von Deutungen des Paradieses. Daraus folgt aber nicht, dass es vor ihm schon schriftliche Kommentare gegeben habe; er wird sich wohl auf sabbatliche Synagogenvorträge beziehen<sup>1)</sup>. Die Frage ist, wieviel er diesen Vorgängern verdankt; ihre Beantwortung hängt davon ab, ob man die Etymologien der biblischen Namen für sein Eigentum hält oder nicht. Philo selbst sagt ausdrücklich weder dass er sie erfunden noch dass er sie übernommen habe. Viele müssen aber älter sein als er, da sie der Schriftsteller schon in früheren Teilen seines Kommentares als dem Hörer bekannt voraussetzt und erst später ausführlich erklärt<sup>2)</sup>. Ja, man wird mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen dürfen dass das ganze etymologische System nicht von Philo stammen

<sup>1)</sup> Neuerdings hat Bousset (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915) zu beweisen gesucht, dass Philo Lehrbücher oder Nachschriften aus dem Betriebe jüdischer Exegetenschulen in Alexandria benutzt habe. Aber die Existenz solcher Schulen in Alexandria ist sehr unwahrscheinlich; wo Philo von Erziehung redet, erwähnt er sie nirgends; seine Bibelkenntnis, die wenig über die fünf Bücher Moses hinausgeht, diese aber vollkommen beherrscht, scheint wesentlich durch langjährigen Synagogen- und Predigtbesuch erworben zu sein. Aber auch in Palästina, wo aus dem Hochschulbetrieb z. B. die Mischna hervorging, ist der homiletische Midrasch eine Frucht des Gottesdienstes, wie im wesentlichen auch Bousset (Die Religion des Judentums, 2. Auflage, S. 201) urteilt. Auch Philos Äusserungen über seine Vorgänger weisen, wie Bousset (Schulbetrieb S. 44) zugeben muss, eher auf mündliche Quellen. [Dabei ist zu beachten, dass Philo wiederholt in seinen Schriften von den gottesdienstlichen Versammlungen am Sabbat spricht und hervorhebt, dass in ihnen der Inhalt der heiligen Schriften unter Anwendung der allegorischen Methode erörtert wurde, während von dem Bestehen einer Schule allegorischer Bibelerklärung oder von allegorischen Erklärungsschriften nicht die geringste Spur sich bei ihm findet. L. C]. Dass es endlich in Alexandria eine Exegetenschule gegeben habe, die von moralischer Auslegung der Schrift nichts wissen wollte, ist wegen des Mangels einer Polemik Philos gegen eine solche der seinigen völlig entgegengesetzte Richtung gänzlich unwahrscheinlich; die Widersprüche bei ihm erklären sich vorwiegend durch das Bibelwort, in welchem z. B. das Weib einmal als Helferin, einmal als Verführerin erscheint; dagegen lässt Bousset ganz unerklärt, wieso seine „Physiker“ mit orthodox stoischer Weltanschauung (S. 14) einen fast epikureischen Lobpreis der Affekte (S. 65) vereinbar finden konnten.

<sup>2)</sup> Eine Anzahl solcher Parallelstellen, die auch textkritisch von Bedeutung sind, ist in den Anmerkungen nachgewiesen.

kann. Es setzt die Beherrschung der hebräischen Sprache, auch die Kenntnis seltener Wurzeln <sup>1)</sup>, und die Bekanntschaft mit den im masoretischen Texte überlieferten Namensformen voraus; es ist aber mindestens zweifelhaft, ob Philo überhaupt hebräisch verstanden hat; und seine Angaben über die Namensformen, z. B. bei Namensänderungen, zeigen ganz deutlich, dass ihm nur die griechischen Formen bekannt sind. Stammt somit die Deutung der Namen wohl nicht von ihm, so muss auch der Grundstock der Auslegung älter sein, der sich notwendig aus ihr ergab; immerhin blieb dem Schriftsteller noch ziemlich viel Spielraum: werden doch nicht nur die Namen allegorisch gedeutet, sondern auch Feuer und Wasser, Feld und Zelt, Ruhe und Bewegung; der ethische Gedanke wird durch Parallelen verdeutlicht; und oft scheint Philo altstoische Deutungen seiner Vorgänger durch jüngere Gedankengänge erweitert oder ersetzt zu haben <sup>2)</sup>.

Zwischen der allegorischen und der midraschischen Schriftklärung bestehen einige methodische Uebereinstimmungen. Auch für die Rabbinen ist ja die Bibel Gottes Wort, dem man nur durch sorgfältige Ausschöpfung jedes Wortes, ja, jedes Buchstabens völlig gerecht werden kann; deshalb werden Breiten des Ausdrucks ganz nach Philos Art besonders im halachischen (die Ritualgesetze behandelnden) Midrasch, von dem Philo zweifellos keine Kenntnis hat, verwertet <sup>3)</sup>. Ferner ist die Bibel auch für die Rabbinen

<sup>1)</sup> Dass sich viele Ableitungen methodisch anfechten lassen, beweist nichts gegen die Sprachkenntnisse der Verfasser. Platos und Ciceros Etymologien sind um nichts besser.

<sup>2)</sup> Ueber Philos philosophische Bildung ist die Einleitung zum ersten Bande zu vergleichen. In den Anmerkungen ist häufig auf Arnims *Stoicorum veterum fragmenta* und auf solche Schriften verwiesen, die wie Philo unter dem Einfluss des Posidonius zu stehen scheinen. Dass Philo diesen nicht unmittelbar benutzt habe, behauptet Bousset a. a. O. S. 14, ohne einen Beweis zu versuchen.

<sup>3)</sup> Wie nahe Philo und der Midrasch bei voller Unabhängigkeit sich berühren können, zeigt die Deutung Philos von 4 Mos. 21,8 (Alleg. Erklär. II § 81) „wer ihn sieht“, wo das Objekt nicht die Schlange, sondern Gott sein soll, und die rabbinische von 4 Mos. 15,39: „ihr sollt ihn sehen“, d. h. Gott, nicht dem Zusammenhang gemäss den Schaufaden. Schlüsse aus Berührungen zwischen der palästinischen und der hellenistischen Exegese auf unmittelbare Abhängigkeit sind deshalb recht unsicher; auf einiges kommen die Anmerkungen zurück.

wenigstens vorwiegend ein ethisches Erbauungsbuch; auch sie mussten daher versuchen, nichterbaulichen Angaben, wie den Genealogien, einen ethisch-religiösen Sinn abzugewinnen. Endlich hat die Freude am geistreich-erbaulichen exegetischen Spiel im Judentum nicht minder Boden gefunden wie im Hellenismus. Aus diesen Motiven entstand eine „ausdeutende“ Erklärung (דרוש), die neben der wörtlichen (פשוט) ähnlich hergeht wie die allegorische bei Philo; und wenn auch der Talmud ausdrücklich erklärt, dass nur die wörtliche den wahren Sinn des Schriftworts wiedergibt, so zeigt doch ein Blick in die rabbinische Kommentarliteratur, dass die Scheidung beider Erklärungsarten nicht immer streng festgehalten worden ist; ja, nicht ganz selten ist hier eine Trübung des exegetischen Wahrheitssinnes zu beklagen, wie wir sie auch bei Philo beobachten. — Andererseits liegen die Unterschiede zwischen ihm und dem Midrasch auf der Hand. Während Philo die biblische Erzählung allegorisch verflüchtigt, erhöht der Midrasch ihre Anschaulichkeit durch freie Weiterspinnung des Erzählungsfadens, um die Bewunderung der Volks- und Glaubenshelden und den Stolz auf sie zu steigern. Zur Verwertung des ethischen Gehaltes weiss er nicht nur Stellen aus dem gesamten biblischen Schrifttum heranzuziehen, sondern auch jene herrlichen, aus Lebenserfahrung geschöpften Gleichnisse zu verwenden, wie sie dem mit der jüdischen Literatur nicht Vertrauten aus dem Neuen Testament bekannt sind. Man merkt deutlich, dass im Midrasch weltkundige, im Kampf und in den Versuchungen des wirtschaftlichen Lebens stehende Handwerker und Gewerbetreibende das Wort führen, in Philos Schriften ein weltfremder, dem Spiel des Lebens am liebsten aus dem Wege gehender Philosoph. Es klingt beinahe wie Hohn, wenn ein berufener Beurteiler Philo deshalb, weil er gern mit ein paar psychologischen Kategorien platonisch-stoischen Ursprungs operiert, einen Psychologen genannt hat<sup>1)</sup>: von dem wirklichen Ablauf menschlicher Bewusstseinsvorgänge hat der an sein Schema gebundene Denker im Gegensatz zu den Midraschlehrern kaum eine Ahnung, ja, er hat dafür gar kein eigentliches Interesse.

Einen bestimmten Plan, wie er die Schriften der beiden vorigen Uebersetzungsbände (mit Ausnahme des Lebens Mosis)

<sup>1)</sup> Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III<sup>4</sup> S. 649.

durchzieht, hat Philo in dem „allegorischen Kommentar“ nicht verfolgt. Er richtet sich, wie im einzelnen aus den Inhaltsangaben ersichtlich ist, genau nach der Reihenfolge der Bibel.

Der „allegorische Kommentar“ beginnt mit dem zweiten Kapitel des 1. Buches Mosis; er bildet nicht etwa die Fortsetzung der (im ersten Bande dieses Uebersetzungswerkes bearbeiteten) Schrift Ueber die Welterschöpfung, die nicht zu den allegorischen Schriften im engeren Sinne gehört. Dass Philo auch einen rein allegorischen Kommentar zum ersten Kapitel geschrieben hat, ist sehr unwahrscheinlich<sup>1)</sup>.

Die zu dem allegorischen Kommentar gehörenden Abhandlungen waren ursprünglich unter dem gemeinsamen Titel „Allegorische Erklärung der heiligen Schrift“ (Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, Legum sacrarum allegoriarum libri) zusammengefasst. Frühzeitig aber wurde eine Einteilung in Abschnitte (Bücher) vorgenommen, und diese Abschnitte wurden mit Spezialtiteln versehen, die aus dem Inhalt hergenommen waren; unter diesen Spezialtiteln wurden dann auch die einzelnen Abhandlungen gewöhnlich zitiert. In den Handschriften hat sich der allgemeine Titel nur für die ersten Abschnitte erhalten, alle übrigen tragen den Spezialtitel an der Spitze. In den Ausgaben führen die ersten drei Abschnitte den Titel „Allegorische Erklärung Buch I—III.“ Buch I und II sind aber irrtümlich auseinandergerissen, sie bildeten ursprünglich ein Buch. Buch III wird in den Hss. fälschlich als das zweite Buch der Allegorien bezeichnet, ist aber tatsächlich das dritte Buch, wie sich auch aus mittelalterlichen Zitaten ergibt. In den Büchern I und II (der üblichen Zählung) wird nämlich über 1 Mos. 2, 1—17 und 2, 18—3, 1 gehandelt; dann ist der Abschnitt über 1 Mos. 3, 1—8 verloren gegangen, und Buch III der Ausgaben bezieht sich auf 1 Mos. 3, 8<sup>b</sup>—19. Dieses dritte Buch hat jedoch einen unverhältnismässig grossen Umfang; es ist viel grösser, als die

---

<sup>1)</sup> Vgl. Cohn, Einteilung und Chronol. der Schriften Philos, 1899, S. 392 f. Es lässt sich zeigen, dass der biblische Schöpfungsbericht für die jüdische und später für die christliche Propaganda wertvolle Dienste leistete. Es wäre also verständlich, wenn Philo, wie er II § 15 inkonsequenter Weise den Wortsinn gelten lässt, um die Weisheit der Bibel hervortreten zu lassen, absichtlich darauf verzichtet hätte, die wörtliche Bedeutung des ersten Kapitels durch rein allegorische Deutung herabzusetzen.

Philonischen Bücher sonst zu sein pflegen. Nun fehlt uns die Fortsetzung dieses Buches, die Abhandlung über 1 Mos. 3,20 bis 23, die wir als Buch IV des allegorischen Kommentars anzusehen hätten. Vielleicht darf vermutet werden, dass das vierte Buch nicht ganz verloren ist, dass die letzten Teile des sog. dritten Buches ursprünglich zu dem vierten Buche gehört haben. [L.C.] Das erste Buch zeigt in den Hss. einen etwas erweiterten Titel: „Allegorische Erklärung der auf das Sechstageswerk (der Welterschöpfung) folgenden Abschnitte der heiligen Schrift“ (Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ α').

Eine Sonderausgabe der drei ersten Bücher des Allegorischen Kommentars mit Einleitung, französischer Uebersetzung und Anmerkungen mit Hinweisen auf Parallelen aus der griechischen Philosophie hat Emile Bréhier veranstaltet (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, T. IX. Paris 1909).

## Inhaltsübersicht der Allegorischen Erklärung. Buch I—III

### I. Buch

§ 1 über 1 Mos. 2,1: Die Vollendung des Himmels und der Erde, d. h. des Geistes und der Sinnlichkeit.

§ 2—5 über 1 Mos. 2,2a: Ihre Vollendung am 6. Tage, d. h. mit Hilfe der Sechs, der „vollendeten Zahl“.

§ 6—16 über 1 Mos. 2,2b: Gott bringt seine Werke zur Ruhe (§ 6 f.) am 7. Tage, d. h. mit Hilfe der heiligen Sieben (§ 8—15), um sich Höherem zuzuwenden (§ 16).

§ 17 f über 1 Mos. 2,3: Gott spricht die Siebenzahl heilig.

§ 19 f über 1 Mos. 2,4a: Dieses Buch, d. h. die göttliche Vernunft, schafft Himmel und Erde.

§ 21—27 über 1 Mos. 2,4b. 5: Durch diesen Tag (die Weltvernunft) schafft Gott Himmel und Erde (Geist und Sinne) und alles Gras (die von ihnen erfassten Objekte), ehe sie aufsprossen (er schafft ihre Ideen, nicht sie selbst).



§ 28—30 über 1 Mos. 2,6: Ein Quell trinkt die Erde, d. h. der Geist trinkt die Sinnlichkeit <sup>1)</sup>.

§ 31—42 über 1 Mos. 2,7: Schöpfung des Menschen. Unterscheidung des himmlischen und des irdischen Menschen (§ 31 f.); letzterem wird das göttliche Pneuma (§ 33 ff.) eingehaucht (§ 35—38), und zwar ins Antlitz (§ 39 ff.), freilich nur als leiser Hauch (§ 42).

§ 43—55 über 1 Mos. 2,8: Die Verpflanzung des Menschen nach Eden. Eden bedeutet die göttliche Weisheit; wörtliche Auffassung des Gartens ist ausgeschlossen (§ 43—46); wir sollen zwar keinen Hain pflanzen, aber die Weisheit bebauen und pflegen (§ 47—52), wie es der gottebenbildliche Mensch tut, während der „gestaltete“ der Weisheit untreu wird (§ 53 ff.).

§ 56—62 über 1 Mos. 2,9: Die Pflanzen des Paradieses sind die einzelnen Tugenden (§ 56 ff.); der Baum des Lebens, die allgemeine Tugend, ist mitten im Paradiese (§ 59), der der Kenntnis von Gut und Böse an keinem bestimmten Orte (§ 60 ff.).

§ 63—87 über 1 Mos. 2,10—14: Die vier Ströme des Gartens sind die vier Kardinaltugenden (§ 63 f.). Nach einer Auslegung werden Pheison und Evilat griechisch gedeutet und die Reihenfolge der Tugenden besprochen (§ 66—73); eine zweite Deutung verwertet den hebräischen Sinn der Namen (§ 74 ff.). Das Gold bezeichnet die Einsicht (§ 77 f.), die Edelsteine deren Besitzer (§ 79—84). Endlich wird gezeigt, warum der Euphrat, die Gerechtigkeit, kein Land bespült (§ 85 ff.).

§ 88 f. über 1 Mos. 2,15: In diese Tugenden wird der gottebenbildliche Mensch versetzt.

§ 90—108 über 1 Mos. 2,16 f.: Aufträge an Adam: er erhält seinen Namen („der Erdhafte“) von Gott, da der Geist sich nicht selbst erkennen kann (§ 90 f.), und bekommt einen Auftrag, wie es sich für Menschen mittlerer Sinnesart ziemt (§ 93—97), nämlich den, von allen Bäumen, d. h. Tugenden (§ 97) zu seiner Ernährung zu essen (§ 98 f.), aber nicht von dem der Kenntnis des Guten und des Bösen (§ 100); und zwar wird dies Verbot in

<sup>1)</sup> Die verhältnismässig kurze Fassung der ersten Auslegung ist beachtenswert. Vielleicht wollte Philo aus dem S. 7 Anmerkung 1 erwähnten Grunde die allegorische Bedeutung des Schöpfungsberichtes nicht ausführlicher darstellen, als das Verständnis des folgenden es erforderte.

der Mehrzahl erteilt (§ 101—104); seine Uebertretung führt zum seelischen Absterben (§ 105—108).

## II. Buch

§ 1—18 über 1 Mos. 2,18—20: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, denn das Alleinsein kommt nur Gott zu (§ 1—3). Die Gehülfen des Menschen sind Weib und Tiere, d. h. dem „gestalteten“ Geiste helfen die Sinnlichkeit und die Affekte. Sie sind jünger als der Geist (§ 4 ff.); die Sinnlichkeit hilft beim Denken (§ 7 f.), und auch die Affekte können in gewissem Sinne seine Bundesgenossen heissen (§ 9 ff.). An unserer Stelle ist von der Erschaffung der Arten, 1,24 von der der Gattungen die Rede (§ 11 ff.). Die Namengebung: wörtlicher Sinn: nicht mehrere Menschen haben die Namen gegeben, sondern der erste; allegorische Deutung: der Geist gibt sich seinen Namen, indem er zu den Affekten Stellung nimmt (§ 14 ff.).

§ 19—39 über 1 Mos. 2,21: Schöpfung des Weibes. Verwerfung des Wortsinns (§ 19 f.). Die Seite bedeutet die Sinnlichkeit (§ 21—24); sie entsteht, wenn der Geist schläft, und dieser wacht, wenn die Sinne schlafen (§ 25—30). Im einzelnen bedeutet die Ekstase Adams die Umkehr des Geistes (§ 31—34); die jetzt geschaffene Sinnlichkeit ist die aktuelle (§ 35 ff.); in sie wird die virtuelle verwandelt, indem sie mit Fleisch angefüllt, d. h. bis zu den äusseren Organen geleitet wird; wegen ihres passiven Charakters heisst sie Weib (§ 38 f.).

§ 40—48 über 1 Mos. 2,22 f.: Die aktuelle Sinnlichkeit wird zum Geiste geführt, der ihre Herkunft aus ihm erkennt, aber nicht glauben darf, sie aus eigener Kraft erzeugen zu können.

§ 49—52 über 1 Mos. 2,24 f. Wenn der Geist sich an die Sinnlichkeit anschliesst und völlig mit ihr verbindet, werden sie zu einem Fleische, d. h. zu einem Affekt.

§ 53—70 über 1 Mos. 2,25: Die Nacktheit bedeutet a) das Ablegen aller Schlechtigkeit; Beispiele: (§ 54—59), b) das Ablegen der Tugend, wie bei Noah (§ 60—63), c) die Unwirksamkeit des Geistes und der Sinnlichkeit (§ 64). Demgemäss bedeutet das „Nicht-schämen“: a) weder sich schämen müssen noch schamlos sein, wie der unbelehrte Geist (§ 65); b) schamlos sein, wie Miriam (§ 66 f.); c) sich nicht zu schämen brauchen (§ 68 ff.).

§ 71—108 über 1 Mos. 3,1<sup>a</sup>: Die Schlange, d. h. d. Sinnenlust, als Mittlerin zwischen Geist und Sinnlichkeit (§ 71 ff.); Vergleich der Lust mit der Schlange (§ 74—78); ihre Heilung durch die Schlange des Moses, die Besonnenheit (§ 79—82); ihr Auftreten auch in der Einsamkeit (§ 83—87), auch bei Moses, der hrer durch Zucht Herr wird (§ 88—93); ihre Bedeutung im Sinne von Besonnenheit (Dan: § 94—108).

### III. Buch

§ 1—48 über 1 Mos. 3,8<sup>b</sup>: Adam flieht, denn der Schlechte ist heimatlos (§ 1—3); der Schlechte verbirgt sich, d. h. er glaubt sich vor Gott, den er räumlich auffasst, verstecken zu können, (§ 4—6), oder: das Göttliche ist ihm verborgen, wie allen Unreinen, während es Abraham und allen männlichen Charakteren sichtbar ist (§ 7—11). Andererseits weicht Moses vor dem Affekt zurück (§ 12 ff.); Jakob entflieht vor den falschen Freuden an Farben und Tönen (§ 15—22) und verbirgt die falschen Götter (23—27). Der Schlechte verbirgt sich im Paradiese, d. h. in seinem eigenen Geist, statt aus sich heraus zu Gott zu fliehen (§ 28—32), er wird mit dem Dieb (§ 32—35) oder mit dem Götzendiener (§ 36) oder mit dem von Moses erschlagenen Aegypter verglichen (§ 37 f.), während Abraham, Isaak und Moses aus ihrem Geist zu Gott flüchten (§ 39—48).

§ 49—55 über 1 Mos. 3,9: „Die Worte „wo bist du?“ richten sich nur an den Geist als den allein Verantwortlichen (§ 49 f.); sie können als Aussage (wo = irgendwo) oder als Ausruf oder als Frage verstanden werden (§ 51—55).

§ 56—58 über 1 Mos. 3,12: Die Frau ist dem Manne „beigegeben“, nicht gegeben, d. h. die Sinnlichkeit ist nicht völlig vom Geist abhängig.

§ 59—64 über 1 Mos. 3,13: Die Antwort der Frau „ich habe gegessen“ schliesst die Weitergabe der Speise an den Mann ein (§ 59 f.). Die Sinnlichkeit „gibt“, die Lust „verführt“ (§ 61—64).

§ 65—181 über 1 Mos. 3,14: Die Schlange wird ungehört verurteilt, denn die Sinnenlust ist schlecht von Natur (§ 65—68). Schlecht ist auch Er, der Körper (§ 69—76), gut Noah, Melchisedek, Abraham und Isaak (§ 77—87); von Haus aus verschieden

sind Jakob und Esau, Ephraim und Manasse, Bezaleel und Moses (§ 88—106). Die Schlange, d. h. die Sinnenlust, wird verflucht wegen ihrer Betrügereien (§ 107—110), und zwar von zahmen und wilden Tieren, Sinnen und Affekten (§ 111 f.). Die Lust geht auf Brust und Bauch, d. h. sie sucht die beiden unteren Seelenteile, Gemüt und Begierde, zu beherrschen (§ 114—117). Wir sollen aber die Brust heiligen durch den Schrein der Urteile, wie Aaron, d. h. das mutvolle Streben zügeln (§ 118—128), oder es entfernen wie Moses, der die Aufhebung der Affekte lehrt (§ 129—137). Aehnlich steht es mit dem „Bauch“: der Unreine „geht auf ihm“ (§ 138 f.), der Fortschreitende, Aaron, reinigt nur die Eingeweide, während der vollkommene Moses den Bauch ganz auswäscht (§ 140—146); völlig kann auch er (nach einer anderen Auffassung) die Begierden nicht entfernen, wohl aber im Gegensatz zu der Unersättlichkeit des Toren sie läutern, indem er mit dem Spaten der Vernunft gräbt (§ 147—159). Die Lust „geht“, d. h. sie ist immer in unruhiger Bewegung (§ 160). Die Lust frisst Erde, während der Geist von himmlischer Nahrung lebt (§ 161 f.); sie tut es „alle Tage“, während der Fromme nur für einen Tag sammelt (§ 163—166) oder „für den Tag“, die taghelle Tugend, das Manna, die allgemeine Weisheit, erwirbt (§ 167—173) mit göttlicher Hilfe (§ 174—176); die Nahrung der Frömmsten ist freilich Gott selbst, während der Gottlose wähnt, sich und andere selbst ernähren zu können (§ 177—181).

§ 182—199 über 1 Mos. 3,15: Feindschaft besteht zwischen Schlange und Weib, d. h. zwischen Lust und Sinnlichkeit, wie zwischen Israel und Amalek. Feindschaft besteht zwischen Schlange und Mann: der Geist betrachtet das „Haupt“, die Hauptlehre der Lust; die Lust die „Füße“, die Grundgedanken des Geistes; ob in freundlichem oder feindlichem Sinn, hängt freilich in beiden Fällen von der Beschaffenheit des Geistes ab (§ 188 f.). Jakob betrachtet die Lust und ringt sie nieder (§ 190—199).

§ 200—221 über 1 Mos. 3,16: Das Weib, die Sinnlichkeit, erleidet Schmerzen, während der Weise den Schmerzen widersteht (§ 200 ff.). Dieser wird gesegnet wie Abraham (§ 203—210: Abschweifung über das Schwören Gottes); der Schlechte stöhnt, wie Israel in Aegypten, bis es erlöst wird (211—215). Die Sinnlichkeit gebiert mit Schmerzen, die Tugend, Sarah, mit Freude

(§ 216—219). Die Frau ist auf den Mann, d. h. die Sinnlichkeit auf den Geist angewiesen (§ 220 f.).

§ 222—247 über 1 Mos. 3,17: Der Mann wird verflucht, weil er auf das Weib gehört hat. Denn der Geist soll nicht auf die Sinne hören (§ 222 ff.), die auch in Heßbon Brand angestiftet haben (Abschweifung über 4 Mos. 21, 27 ff.: § 225—235), oder auf Frauen, wie die des Potiphar (§ 236—243), sondern auf solche, wie die Hebammen in Aegypten oder Sarah, die Tugend (§ 243 ff.).

§ 248—253 über 1 Mos. 3,18: Die Erde, d. h. die Tätigkeit des Geistes, wird fluchwürdig und bringt Dornen und Gestrüpp (die Affekte) hervor (§ 248 ff.); seine Nahrung wird die der Tiere (§ 251), bis er heimkehrt zur Erde, nachdem er sich vom Himmel abgewendet hat (§ 252 f.).

---

# ALLEGORISCHE ERKLÄRUNG DER AUF DAS SECHSTAGE- WERK FOLGENDEN ABSCHNITTE DES HEILIGEN GESETZ- BUCHES

## I. BUCH

- 1 (1.) „Und es waren vollendet der Himmel und die Erde und ihre ganze Welt <sup>1)</sup>“ (1 Mos. 2,1). Nachdem zuvor von der Entstehung des Geistes und der Sinnlichkeit die Rede war <sup>2)</sup>, legt (die Schrift) nun beider V o l l e n d u n g deutlich dar. Sie sagt aber nicht von dem unteilbaren Geiste und von der einzelnen Wahrnehmung, dass sie ihre Vollendung <sup>3)</sup> empfangen haben, sondern von der Idee des Geistes und der Idee der Sinnlichkeit; denn in symbolischem Ausdruck nennt sie den Geist „Himmel“, weil die rein geistigen Wesen am Himmel sind <sup>4)</sup>, und die Sinnlichkeit „Erde“, weil sie körperlichen und erdhafteren Stoff als ihren Anteil erhalten hat; die „Welt“ des Geistes aber ist alles Unkörperliche und rein Geistige, die der Sinnlichkeit dagegen die körperlichen Dinge und alles sinnlich Wahrnehmbare überhaupt.

---

1) Mit κόσμος ist im biblischen Text „Ordnung, Einrichtung“ gemeint. Philo nimmt das Wort in der anderen Bedeutung „Welt“.

2) So deutet Philo hier „Himmel“ und „Erde“. Vgl. Buch II § 10.

3) Der griechische Ausdruck kann (im Gegensatz zum hebräischen) sowohl Vollkommenheit wie Fertigstellung bedeuten. Philo denkt hier an die erstere Bedeutung und will den platonischen Standpunkt durchführen, dass nur den Ideen Vollkommenheit zukomme.

4) Ueber den Himmel als Sitz der „göttlichen“ Gestirne vgl. Ueber die Welterschöpfung § 27 nebst Anm. und Cohns Einl. zum ersten Band S. 11.

(2.) „Und Gott vollendete am sechsten<sup>1)</sup> Tage seine Werke, <sup>2</sup> die er gemacht hatte“ (1 Mos. 2,2). Ganz töricht wäre es zu glauben, dass in sechs Tagen oder überhaupt in einer Zeit die Welt entstanden sei<sup>2)</sup>. Warum? weil jede Zeit eine Zusammenfügung von Tagen und Nächten ist<sup>3)</sup>, diese aber erst durch die Bewegung der über die Erde und unter der Erde hinschreitenden Sonne notwendig zustande gebracht werden; die Sonne ist aber ein Teil des Himmels; es herrscht daher Uebereinstimmung darüber, dass die Zeit jünger ist als das Weltall. So lässt sich denn mit Recht sagen, dass nicht das Weltall in einer Zeit entstanden ist, sondern durch das Weltall die Zeit entstand; denn die Bewegung des Himmels hat das Wesen der Zeit erkennen lassen. Wenn also <sup>3</sup> die Schrift sagt, Gott habe am sechsten Tage seine Werke <sup>am</sup> vollendet, so muss man einsehen, dass sie nicht eine Anzahl von Tagen meint, sondern die vollkommene Zahl<sup>4)</sup>, die Sechs; denn sie ist die erste Zahl, die gleich der Summe ihrer Teile ist, Hälfte, Drittel und Sechstel, und ist der Inhalt eines Rechtecks mit den Seiten 2 und 3; die Zwei und die Drei gehen aber über die durch die Eins bezeichnete Unkörperlichkeit hinaus, weil die Zwei Abbild der Materie ist, da sie sich zertheilen und zerlegen lässt wie diese, die Drei Abbild des festen Körpers, da das Feste nach drei Richtungen zerlegbar ist. End- <sup>4</sup> lich steht die Sechs aber auch in verwandter Beziehung zu den Bewegungen der organischen Lebewesen; denn sechsfach kann sich der organisierte Körper bewegen: vorwärts und rückwärts, aufwärts und abwärts, nach rechts und nach links. Die Schrift will nun zeigen, dass einerseits die sterblichen und andererseits die unvergänglichen Arten nach den ihnen zukommenden Zahlen entstanden sind, und gibt daher, wie ich sagte, den sterblichen die Sechs, den glücklichen und seligen aber die Sieben zur Masszahl. Nachdem (Gott) also zuerst <sup>5</sup>

<sup>1)</sup> Philo folgt der LXX: im hebr. Text steht „am 7. Tage“.

<sup>2)</sup> Ebenso Ueber die Welterschöpfung § 26; s. die Anm.

<sup>3)</sup> Definition des Chrysipp und des Posidonius: *Doxographi graeci* S. 461 (Diels).

<sup>4)</sup> Wieder ist, wie § 1, der Doppelsinn des Wortes „vollendet“ = „vollkommen“ zu beachten. Ueber die Eigenschaften der Sechs vgl. Ueber die Welterschöpfung § 13 f. und Anm.



am siebenten Tage die Erschaffung der sterblichen Wesen abgeschlossen hatte <sup>1)</sup>, beginnt er mit der Bildung anderer, göttlicherer Wesen; (3.) denn Gott hört niemals auf zu schaffen <sup>2)</sup>; wie vielmehr das Brennen zum Wesen des Feuers und das Abkühlen zu dem des Schnees gehört, so das Schaffen zum Wesen der Gottheit, um so gewisser, da sie ja für alle anderen ■ Wesen den Quell der Tätigkeit bildet. Vortrefflich ist daher auch der Ausdruck „er brachte zur Ruhe“, nicht „er ruhte“; denn er bringt zur Ruhe das scheinbar Schaffende, tatsächlich nicht Wirkende, hört aber selbst niemals auf zu schaffen. Deswegen setzt die Schrift auch hinzu „er brachte (die Werke) zu Ende, die er begann“ <sup>3)</sup>; was nämlich durch unsere (menschliche) Kunst verfertigt wird, bleibt, wenn es einmal vollendet ist, unverändert stehen; was aber durch Gottes Weisheit (geschaffen wird), bewegt sich immer wieder, wenn es auch vollendet ist; denn das Ende des einen ist der Anfang des anderen, wie das Ende des Tages der Anfang der Nacht ist und auch der Beginn eines neuen Monats und Jahres als Endpunkt ■ des ausgehenden betrachtet werden muss. Und Neubildung entsteht durch den Untergang der einen Wesen, Vergehen durch die Neubildung anderer, so dass sich das Dichterwort bewährt <sup>4)</sup>:

„Es geht nichts unter von dem, was entsteht,  
nur scheidet eines vom andern sich,  
um neue Gestalt zu gewinnen“.

<sup>1)</sup> Nach der Fortsetzung des § 2 angeführten Verses 1 Mos. 2,2 „ruhte (κατέπαυσεν) Gott am siebenten Tage von all seinen Werken, die er gemacht hatte“. Philo legt (§ 6) Gewicht darauf, dass καταπαύειν im Aktiv in der Regel (hier liegt natürlich eine Ausnahme vor) nicht „aufhören, ruhen“, sondern „zu Ende, zur Ruhe bringen“ bedeutet.

<sup>2)</sup> Zu dem Gedanken, dass Gott immer schafft und niemals untätig ist, vgl. Ueber die Cherubim § 87, Ueber die Vorsehung I § 6. In der griechischen Philosophie wurde damit einerseits die Ansicht bekämpft, dass die Welt von Ewigkeit her bestehe (Cic. de nat. deor. I 21), andererseits die Lehre von der Vergänglichkeit der Welt (Philo de aetern. mundi § 83).

<sup>3)</sup> Philo bezieht sich auf 1 Mos. 2,3 Schluss, wo natürlich „begonnen hatte“ zu übersetzen wäre. Die rein grammatisch mögliche Auffassung des Aorists führt zu einem scheinbaren Widerspruch, den die folgende Deutung heben soll; zu ihrem Verständnis beachte man, dass παύειν im Gegensatz zu τελευτᾶν den Nebenbegriff des Absterbens, nicht den der Vollendung hat.

<sup>4)</sup> Aus dem verlorenen Drama Chrysis des Euripides (frg. 839 N.)



(4.) Die Natur hat aber ihre Freude an der Siebenzahl<sup>1)</sup>. 8  
Denn sieben Planeten gibt es, die der gleichartigen, gleichgerichteten Bewegung (des Weltalls) das Gegengewicht halten. Aus sieben Sternen setzt sich das Sternbild des Bären zusammen, die Ursache einer über blossen Verkehr hinausgehenden einträchtigen Verbindung der Menschen<sup>2)</sup>. In je sieben Tagen vollziehen sich die Phasen des Mondes, des Gestirns, das die meisten Beziehungen zu den irdischen Geschehnissen hat<sup>3)</sup>, und die Veränderungen in der Luft, die er verursacht, bringt er hauptsächlich durch seine allwöchentlichen Formveränderungen hervor. Auch die menschlichen Dinge, die (in den Geschehnissen) am Himmel ihren erhabenen Ursprung haben<sup>4)</sup>, bewegen sich zu unserm Heile gemäss der Siebenzahl. Wer weiss denn nicht, dass Siebenmonatskinder lebensfähig sind, solche aber, die längere Zeit reifen und sich acht Monate im Mutterleibe befunden haben, es meistens nicht sind<sup>5)</sup>? Ferner sagt 10  
man, dass der Mensch ein denkendes Wesen schon im ersten Jahrsiebt werde<sup>6)</sup>, so dass er bereits imstande ist, die gewöhnlichen Haupt- und Zeitwörter zu erklären, nachdem er die Denkfähigkeit erlangt hat. Mit dem zweiten Jahrsiebt gelange der Mensch zur vollkommenen körperlichen Reife, die in der Fähigkeit besteht, seinesgleichen zu zeugen; denn im Alter von 14 Jahren können wir unseresgleichen zeugen. Das dritte Jahrsiebt wiederum bedeutet das Ende des Wachstums; denn bis zu 21 Jahren nimmt der Mensch an Körpergrösse zu, und daher heisst bei vielen diese Zeit Akme (Höhepunkt der Entwicklung). Auch die Zahl der vernunftlosen 11

<sup>1)</sup> Die Bemerkungen über die Bedeutung der Siebenzahl (§§ 8–15) wiederholen in Kürze die breiten Ausführungen der Schrift Ueber die Welterschöpfung § 90 ff. Vgl. dazu Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesiseexegese (1914) S. 197<sup>1</sup>.

<sup>2)</sup> Wegen seiner Bedeutung für den Seeverkehr: vgl. Ueber die Welterschöpfung § 114.

<sup>3)</sup> Dem Mond schrieb man eine Wirkung auf Werden und Vergehen aller Dinge zu. Vgl. über die Einzelgesetze II § 143 (nach Posidonios).

<sup>4)</sup> Vgl. über die Einzelges. I § 16 (aus Posidonios).

<sup>5)</sup> Ebenso über die Welterschöpfung § 124, Diels, Doxogr. 429,13; aber auch Talmud b. Nidda 27a.

<sup>6)</sup> Vgl. über die Welterschöpfung § 103 ff.

- Seelenteile<sup>1)</sup> beträgt sieben: die fünf Sinne, das Sprachwerkzeug und das in den Geschlechtsteilen enthaltene<sup>2)</sup> Zeugungs-
- 12 vermögen. Ferner gibt es sieben Körperbewegungen<sup>3)</sup>: sechs organische<sup>4)</sup> und als siebente die Bewegung im Kreise; sieben innere Organe: Magen, Herz, Milz, Leber, Lunge und die beiden Nieren. Gleich gross ist die Zahl der Glieder des Körpers: Kopf, Hals, Brust, Hände, Bauch, Unterleib, Füsse. Das Gesicht, der führende Teil des Lebewesens, hat sieben Oeffnungen: zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher und
- 13 den Mund. Sieben Ausscheidungen gibt es: Tränen, Nasenschleim, Speichel, Samen, die (Abgänge der) zwei Ausscheidungskanäle und der über den ganzen Körper sich verbreitende Schweiss. In Krankheiten ist der siebente Tag der kritischste. Auch die monatlichen Reinigungen der Frauen dauern bis zu einer
- 14 Woche. (5.) Die Macht der Sieben erstreckt sich aber auch auf die nützlichsten Künste: in der Grammatik sind die wichtigsten p. 40 und bedeutungsvollsten Buchstaben die sieben Vokale; in der Musik ist die siebensaitige Leier wohl das beste aller Instrumente, weil die Harmonie, das Herrlichste an den gesungenen Dichtungsarten, sich bei ihr besonders bemerkbar macht. Siebenfach sind die Betonungen der Laute: Akut, Gravis, Circum-
- 15 flex, Spiritus asper oder lenis, lang oder kurz. Ferner ist (die Siebenzahl) auch die erste nach der „vollkommenen“ Sechs und in gewissem Sinne der Eins gleich<sup>5)</sup>. Während endlich die übrigen Zahlen innerhalb der ersten Dekade entweder durch andere hervorgebracht werden oder andere Zahlen innerhalb der Zehn und die Zehn selbst hervorbringen, bringt die Sieben weder eine der Zahlen innerhalb der Dekade hervor

<sup>1)</sup> Vgl. ebd. § 117 und Anm.; weitere Parallelstellen bei Arnim Stoic. vet. fragm. II 833.

<sup>2)</sup> Eigentlich: „bis zu den Hoden sich erstreckende“, da das ἡγεμονικόν die Denkkraft) die Funktionen übt und das Sinnesorgan nur dessen Mittel ist; vgl. § 28 ff.

<sup>3)</sup> Zu § 12–14 vgl. über die Weltschöpfung § 118–126.

<sup>4)</sup> S. § 4.

<sup>5)</sup> Vgl. über die Weltschöpfung § 94 und zum folgenden § 99 f. Die Göttin ist Athene.

noch wird sie durch eine erzeugt. Deswegen vergleichen sie die Pythagoreer in mythologischer Ausdrucksweise mit der ewig jungfräulichen, mutterlosen Göttin, weil sie weder geboren wurde noch gebären wird.

(6.) „Gott ruhte“ also „am siebenten Tage von allen <sup>16</sup> seinen Werken, die er gemacht hatte“ (1 Mos. 2,2). Das bedeutet folgendes: Gott hört auf, die sterblichen Wesen zu schaffen, wenn er anfängt, die göttlichen und der Siebenzahl wesensverwandten zu gestalten. Die ethische Auslegung ist aber folgende: wenn die der Siebenzahl entsprechende heilige Vernunft sich der Seele bemächtigt, dann ist die Sechse ausser Kraft gesetzt<sup>1)</sup> samt allem Sterblichen, was die Seele durch sie<sup>2)</sup> zu wirken scheint.

(7.) „Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte <sup>17</sup> ihn“ (1 Mos. 2,3). Die Sinnesarten, die sich gemäss der Sieben und dem wahrhaft göttlichen Lichte betätigen, segnet Gott und nennt sie zugleich heilig; denn engverwandte sind der vernünftig Handelnde<sup>3)</sup> und der Heilige. Deswegen sagt die Schrift von dem, der das grosse Gelübde abgelegt hat, wenn eine Veränderung über ihn gekommen ist und plötzlich seinen Geist befleckt hat, so solle er nicht mehr heilig sein, vielmehr seien die früheren Tage nicht zu zählen; mit Recht: denn unvernünftig ist die unheilige Sinnesart<sup>4)</sup>, die vernünftige also heilig. Mit Recht sagt daher die Schrift, dass Gott den <sup>18</sup> siebenten Tag gesegnet und geheiligt habe, „weil er an ihm

<sup>1)</sup> Κατέπαυσεν wird wieder aktiv = zur Ruhe bringen gefasst.

<sup>2)</sup> ταύτη (scil. τῇ ἐξάδι) nach Cohns Vermutung für das überlieferte ταύτι.

<sup>3)</sup> εὐλογεῖν (preisen, segnen), womit die LXX ויברך übersetzt, bringt Philo mit ἐνλόγιστος (vernünftig) zusammen und begründet auf diese Weise die ethische Deutung der Stelle.

<sup>4)</sup> 4 Mos. 6 handelt es sich um das Gelübde des Nasir, das „grosse Gelübde“, wie es die LXX (Vers 2) und Philo durchweg bezeichnet. Kommt der Nasir mit einem Leichnam in Berührung (was Philo symbolisch auf Aenderung seiner Gesinnung bezieht), so soll nach Vers 9 seine Heiligkeit aufhören, und die bereits gehaltenen Tage des Gelübdes sollen nicht gerechnet werden (ἄλογοι ἔσονται Vers 12). Der Gegensatz dieses Ausdrucks ἄλογος, der gewöhnlich die Bedeutung „unvernünftig“ hat, zu ἐνλόγιστος (vernünftig) gibt Philo Anlass zu obiger, im Deutschen nicht klar wiederzugebenden Deutung.

ruhte von allen seinen Werken, die Gott zu schaffen begonnen hatte“ (1 Mos. 2,3). Der Grund ist aber der, um dessentwillen vernünftig (gesegnet) und heilig der ist, der nach der Siebenzahl und ihrem vollkommenen Lichte wandelt, weil in ihrem Bereich die Entstehung der sterblichen Dinge aufhört. So verhält es sich ja auch: sobald das herrliche und wahrhaft göttliche Gestirn der Tugend aufgeht, ist dem Werden der entgegengesetzten Wesensart Halt geboten. Wir haben aber bereits gezeigt, dass Gott, wenn er Ruhe schafft, nicht zu schaffen aufhört, sondern mit der Erschaffung anderer Wesen beginnt, da er ja nicht nur der Bildner, sondern auch der Vater<sup>1)</sup> alles Werdenden ist. p. 47

pp. 47  
 1) *beginnt*  
 2) *denken*  
 3) *et. 2. 3.*

(8.) „Dies ist das Buch der Entstehung des Himmels und der Erde, als sie entstand“ (1 Mos. 2,4). (Das will sagen<sup>2)</sup>): Diese gemäss der Siebenzahl sich bewegende vollkommene Vernunft ist die Quelle des Entstehens des den Ideen gleichstehenden Geistes wie der den Ideen gleichstehenden — wenn man sich so ausdrücken dürfte — gedachten Sinnlichkeit. Ein Buch aber nennt Moses die göttliche Vernunft, in der die Gestaltungen der anderen Wesen eingeschrieben und eingegraben sind. Damit du aber nicht glaubst, die Gottheit schaffe irgend etwas in abgegrenzten Zeitabschnitten, sondern wissest, dass das Schöpfungswerk menschlicher Wahrnehmung, Berechnung und Erkenntnis sich entziehe, fügt die Schrift hinzu: „als sie entstand“, ohne über das Wann etwas Bestimmtes anzugeben; denn ohne Zeitgrenzen wird das Werdende durch seinen Urheber geschaffen. Damit

<sup>1)</sup> Philo versteht den platonischen Ausdruck im Sinne des Posidonius, nach dem (Diog. La. VII 138) das göttliche Pneuma die ganze Schöpfung durchwaltet und durch seine ständige Wandlung (Diels, Doxogr. 302, 23 ff.) den Weltprozess hervorruft.

<sup>2)</sup> Philo deutet den Vers so: „Dieses Buch ist (die Ursache) der Entstehung des Himmels und der Erde“. Zum folgenden vgl. Ueber die Welterschöpfung § 129 f. und Quaest. in Gen. I § 1 (p. 1 Auch.). Die Gleichsetzung des Buches mit dem Logos wird durch den Doppelsinn des griechischen Ausdrucks (Wort und Vernunft) erleichtert. Bezeichnend ist der Gegensatz zwischen der Verflüchtigung des „Wortes“ zur „Vernunft“ durch Philo und der midraschischen Auffassung der „Weisheit“ in den ersten Kapiteln des salomonischen Spruchbuches als der Thora.

ist die Meinung widerlegt, dass in sechs Tagen das All entstanden sei.

(9.) „An dem Tage, an dem <sup>1)</sup> Gott den Himmel und die Erde **21** und alles Grün des Feldes schuf, ehe es auf der Erde entstand, und alles Gras des Feldes, ehe es aufsprasste; denn noch hatte Gott nicht regnen lassen auf die Erde, und der Mensch war noch nicht da, die Erde zu bebauen“ (1 Mos. 2,45). Diesen „Tag“ hat die Schrift vorher „Buch“ genannt, da sie ja durch beide die Entstehung des Himmels und der Erde beschreibt; denn mit seiner klaren und weithinstrahlenden Vernunft schuf Gott beides, die Idee des Geistes, die er symbolisch Himmel nennt, und die Idee der Sinnlichkeit, die er mit einem bezeichnenden Ausdruck Erde nennt. Mit zwei **22** Aeckern vergleicht die Schrift aber die Idee des Geistes und die Idee der Sinnlichkeit; denn die Frucht, die der Geist trägt, sind die im Denken, die Frucht der Sinnlichkeit die im Wahrnehmen gegebenen Dinge. Damit meint sie folgendes: wie vor dem einzelnen, ungetheilten Geiste eine Idee als Urbild und Muster für ihn da sein muss und ebenso für das einzelne Wahrnehmungsvermögen eine Idee der Wahrnehmung, die einem Siegel vergleichbar die Arten prägt, so war auch, ehe die einzelnen reingeistigen Wesen entstanden, zunächst das allgemeine Geistige an sich da, an dem die anderen (geistigen Dinge) Anteil haben, weswegen sie so heissen; und ebenso gab es, ehe die einzelnen wahrnehmbaren Dinge entstanden, das allgemeine Wahrnehmbare an sich <sup>2)</sup>, und erst durch den Anteil, den sie an ihm haben, sind die anderen wahrnehmbaren Dinge geworden. Als das Grün des Feldes bezeichnet die Schrift **23** nun das Gedachte des Geistes; denn wie auf dem Felde das Grün keimt und blüht, so ist das Gedachte der Spross des Geistes. Ehe also das einzelne Geistige entstanden ist, lässt

<sup>1)</sup> Philo versteht: durch diesen Tag“, d. h. die taghelle Vernunft (vgl. III § 167) schuf Gott. In Wahrheit ist zu übersetzen: „An dem Tage, an dem Gott Himmel und Erde schuf: noch war das ganze Grün des Feldes nicht entstanden usw.“ Dass die Uebersetzung der LXX, wörtlich genommen, unsinnig ist, hebt Philo selbst Ueber die Weltschöpfung § 129 (s. die Anm.) und Quaest. in Gen. I § 2 hervor.

<sup>2)</sup> Es ist nach Chrysipp II 81 (Arnim) nur νοητόν; daher gab es damals noch keine aktuelle αἰσθησις: § 25 ff.

- die Schrift das Geistige an sich und als Allgemeinbegriff entstehen, das sie auch mit Recht „alles“ (Grün des Feldes) nennt; denn das einzelne Geistige ist unvollständig und kein Ganzes; das allgemeine aber ein Ganzes, da es vollständig ist. (10.) „Und alles Gras des Feldes“, heisst es weiter, „ehe es aufsprosste“. Das will sagen: ehe die einzelnen Wahrnehmungsgegenstände aufsprossen, war das Wahrnehmbare als Allgemeinbegriff durch die Fürsorge des Schöpfers da, und auch dieses nennt die Schrift wieder „alles“. Zutreffend vergleicht sie das Wahrnehmbare mit dem Grase; denn wie das Gras die Nahrung des vernunftlosen Tieres bildet, so steht das Wahrnehmbare zu dem vernunftlosen Teil der Seele in Beziehung. Warum hätte sie sonst den Worten „das Grün des Feldes“ noch hinzugefügt „und alles Gras“, als ob es grünes Gras überhaupt nicht gäbe<sup>1)</sup>? Vielmehr ist mit dem Grün des Feldes das Gedachte, der Spross des Geistes, gemeint und mit dem Gras das Wahrnehmbare, das Gewächs des vernunft-
- 25 losen Teiles der Seele. Weiter heisst es: „Denn Gott hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde, und der Mensch war nicht da, die Erde zu bebauen“. Voll tiefer Naturkenntnis: denn wenn Gott nicht den Sinnen die Wahrnehmungen der Gegenstände zuströmen lässt, so kann auch der Geist inbetreff der Wahrnehmung nichts beackern und bearbeiten; denn er selbst ist unfähig, aus eigener Kraft zu wirken, wenn nicht der Urheber (aller Dinge) auf den Gesichtssinn die Farben regnen und auftropfen lässt, auf das Gehör die Schalleindrücke, auf den Geschmack die Säfte und auf
- 26 die anderen Sinne die entsprechenden Reize. Sobald aber Gott begonnen hat, die Sinnlichkeit mit Wahrnehmungsgegenständen zu tränken, dann stellt sich auch der Geist zur Bearbeitung solch fruchtbaren Bodens ein. Die Idee der Sinnlichkeit aber bedarf keiner Nahrung; denn <sup>2)</sup> die Nahrung der Sinnlichkeit, die die Schrift symbolisch Regen nennt, bilden die einzelnen Wahrnehmungsgegenstände, also Körper: und die Idee hat mit Körpern nichts zu schaffen. Ehe also die Einzelkörper

<sup>1)</sup> Bréhier übersetzt nicht richtig: comme si sans herbe il y avait la verdure.

<sup>2)</sup> Statt *δέ* ist wohl *γάρ* zu lesen.



entstanden, hatte Gott auf die Idee der Sinnlichkeit, „die Erde“, noch nicht regnen lassen, d. h. ihr noch keine Nahrung geboten; denn sie hatte ja keines Wahrnehmungsgegenstandes bedurft. Die Worte „und kein Mensch war da, die Erde zu <sup>27</sup> bebauen“ bedeuten folgendes: die Idee des Geistes hatte die Idee der Sinnlichkeit nicht bearbeitet; denn mein und dein Geist bearbeiten die Sinnlichkeit mit Hilfe der Wahrnehmungsgegenstände; die Idee des Geistes aber bearbeitet in Ermangelung eines besonderen zugehörigen Körpers die Idee der Sinnlichkeit nicht; denn wenn sie es täte, so könnte sie das nur mit Hilfe der Wahrnehmungsgegenstände; sinnlich wahrnehmbar ist aber an den Ideen nichts.

(11.) „Ein Quell stieg aus der Erde empor und tränkte das <sup>18</sup> ganze Antlitz der Erde“ (1 Mos. 2,6). Den Geist meint die Schrift mit dem Quell der Erde, die Sinne mit dem Antlitz, weil ihnen die fürsorgliche Natur diese Stelle als die für ihre eigentümliche Tätigkeit geeignetste des ganzen Körpers anwies. Wie eine Quelle bewässert aber der Geist die Sinne, indem er jeglichem die ihm zukommenden Ströme zufließen lässt<sup>1)</sup>. Beachte nun, wie kettenartig die Kräfte des lebenden Wesens miteinander in Wechselwirkung stehen. Von den drei Dingen, Geist, Sinnlichkeit und Wahrnehmungsgegenstand, ist die Sinnlichkeit das mittlere, die beiden anderen, der Geist und das Wahrnehmbare, bilden die Enden der Reihe. Aber einerseits <sup>29</sup> kann der Geist nicht „arbeiten<sup>2)</sup>“, d. h. auf die Sinnlichkeit einwirken, wenn nicht Gott den wahrnehmbaren Gegenstand herabregnen und herabströmen lässt; andererseits ist der herabgeregnete Gegenstand nutzlos, wenn nicht der Geist gleich einer Quelle sich bis in das Sinnesorgan hinein dehnt und das an sich bewegungslose in Bewegung setzt und zur Wahrnehmung des Gegenstandes hinführt. So arbeiten sich denn immer der Geist und der Wahrnehmungsgegenstand wechselseitig in die

<sup>1)</sup> Naeh der stoischen Erkenntnistheorie (vgl. etwa die mit Philo sich eng berührende Stelle bei Arnim, Stoic. vet. Fragm. II 836) bewirkt das ἡγεμονικόν die Tätigkeit der Sinne. Dieselbe Deutung unserer Stelle gibt Philo de post. Caini § 126 und de fuga § 182. Das Wechselverhältnis von νόος und αἰσθησις wurde schon von Aristoteles begründet.

<sup>2)</sup> Mit Bezug auf das Textwort (1 Mos. 2,5).

Hände, indem dieser sich dem Sinnesorgan als Stoff darbietet jener aber das Organ auf die Aussenwelt lenkt, wie ein Künstler<sup>1)</sup>, damit ein Antrieb erfolgt. Denn das Lebende zeichnet sich vor dem Leblosen durch zweierlei aus, durch Vorstellungsvermögen und Triebleben<sup>2)</sup>; die Vorstellung entsteht durch den Zutritt der auf den Geist vermittels der sinnlichen Wahrnehmung wirkenden Aussenwelt<sup>3)</sup>, der Trieb aber, der Bruder der Vorstellung, durch die Ausdehnungsfähigkeit des Geistes, mit der er sich durch das Sinnesorgan hindurch erstreckt, mit dem Gegenstand in Berührung setzt und zu ihm hin bewegt voll Sehnsucht, bei ihm anzulangen und ihn zu erfassen.

31 (12). „Und Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm, und blies ihm ins Antlitz den Hauch des Lebens, und so ward der Mensch zur lebenden Seele“ (1. Mos. 2,7). Zwei Arten von Menschen gibt es: der eine ist der himmlische, der andere der irdische<sup>4)</sup>. Der himmlische ist im Ebenbilde Gottes geschaffen und deshalb ohne Anteil an allem Vergänglichen und Erdhaften überhaupt; der irdische ist aus einem auseinandergestreuten Stoffe, den die Schrift Staub nennt, gestaltet worden. Dewegen heisst es von dem himmlischen nicht, dass er gebildet, sondern dass er nach dem Ebenbilde Gottes geprägt<sup>5)</sup> worden sei, während der irdische ein Ge-  
32 bilde, nicht eine Schöpfung des Künstlers sei. Unter dem aus Erde gebildeten Menschen haben wir den Geist zu verstehen,

<sup>1)</sup> Man erwartete wohl τεχνίτην, da die Bearbeitung der υποκειμένη ύλη durch die αὐτοποίησις erfolgt. Aber deren Anspruch, als τεχνίται zu gelten, wird de Cherubim § 57 zurückgewiesen.

<sup>2)</sup> Die Quod deus sit immutabilis § 40 ff. ausführlicher dargelegte Anschauung ist stoisch: vgl. Arnim, Stoic. vet. frg. II 714.

<sup>3)</sup> Vgl. die stoische Definition der φαντασία Sext. Emp. adv. math. VII 286 (Arnim a. a. O. I 58. II 56).

<sup>4)</sup> Anlass zu dieser bei Philo häufigen Unterscheidung bot der Doppelbericht der Genesis über die Schöpfung des Menschen (1,26 f. und 2,7). Vgl. Ueber die Wertschöpfung § 76 und 134 nebst Anm. Dass Gott nach der ersten Stelle den Menschen machte (ἐποίησε), nach der zweiten bildete (ἐπλασε), wird zu der folgenden, recht künstlichen Deutung verwertet.

<sup>5)</sup> τοποῦν wendet Philo so häufig von dem Verhältnis der Ideen zu den Einzeldingen an, dass es seinen konkreten Sinn für ihn fast verloren zu haben scheint.



der in den Körper eingeführt wird, aber noch nicht eingeführt ist. Dieser Geist wäre nun tatsächlich erdhafte und vergänglich, wenn Gott ihm nicht die Fähigkeit wahren Lebens einhauchte; erst dann wird er — also nicht: wird er gebildet — zu einer Seele, und zwar nicht zu einer untätigen, eindrucklosen, sondern zu einer denkenden und wirklich lebenden<sup>1)</sup>, wie es heisst: „zu einer lebenden Seele ward der Mensch“. (13.) Nun könnte man fragen, weshalb Gott gerade den erdgeborenen und den Körper liebenden Geist des göttlichen Odems würdigte, nicht aber den nach der Idee und nach seinem eigenen Ebenbild geschaffenen<sup>2)</sup>; zweitens, was das Wort „einblasen“ bedeutet; drittens, weshalb (der Hauch) ins Antlitz eingeblasen wird; viertens, weshalb die Schrift, die doch den Ausdruck „Odem“ kennt, da sie sagt „und der Odem Gottes schwebte über dem Wasser“ (1 Mos. 1,2), jetzt von Hauch und nicht vom Odem redet<sup>3)</sup>. Auf die erste<sup>34</sup> Frage ist nun erstens zu antworten, dass Gott, der gebedeigend ist, das Gute allen darbietet, auch den nicht Vollkommenen, um sie zum Besitz der Tugend und zum Streben nach ihr einzuladen und ihnen zugleich die Grösse seines

<sup>1)</sup> Nur das Leben in der richtigen Erkenntnis heisst wahres Leben; siehe Ueber die Einzelgesetze I § 345 und Anm.

<sup>2)</sup> Es handelt sich nicht nur um eine exegetische Schwierigkeit. Der erdhafte Mensch ist zugleich auch das Symbol des schlechten (vgl. Quis rer. div. her. § 57); und man hatte an die Stoiker die Frage gerichtet, warum Gott dem Menschen den Geist verliehen habe, da er ihn grossenteils nur zu schlechten Zwecken zu brauchen wüsste: Cicero de nat. deor. III § 70. Auch die folgende Antwort stammt aus dem Gedankenkreis der Stoa. Da nach deren anthropozentrischer Teleologie alles um des Menschen willen geschaffen sein soll, lag die Frage nahe, warum es so viel Wasser im Meere und unbewohnbare Zonen gibt und warum es über dem Meere regnet (Philo de prov. II § 61, 84, 88).

<sup>3)</sup> Πνεῦμα (von uns mit Odem wiedergegeben) ist der stoische Kunstausdruck für die Weltseele, mit der die Menschenseele wesensverwandt ist. Daher legt Philo auf das Vorkommen des Ausdrucks Gewicht; denn dass ihn die Bibel in dem ihm geläufigen Sinn gebraucht, bedarf für Philo keines Beweises; aus dem gleichen Grund ist ihm der (eigentlich gleichbedeutende) Ausdruck πνοή statt des Ausdrucks πνεῦμα an unserer Stelle, an der die Verwandtschaft des menschlichen und des göttlichen Geistes gelehrt wird, unbequem.

- Reichtums zu offenbaren und zu zeigen, dass dieser auch für solche ausreicht, die keinen vollen Nutzen von ihm haben werden. Dies zeigt Gott aber auch sonst aufs deutlichste. Denn wenn er über das Meer regnen lässt, Quellen in menschenleerer Gegend aufsprudeln lässt, mageres, hartes, unfruchtbares Erdreich bewässert, indem er Flüsse überströmen lässt, welchen anderen Zweck könnte er verfolgen, als den, die Fülle seines Reichtums und seiner Güte darzutun? Dies ist auch der Grund, weshalb keine Seele ohne die Fähigkeit, Gutes zu wirken, geschaffen hat, wiewohl manche nicht im Stande sind
- 35 es zu gebrauchen. Weiterhin ist zu sagen: die Schrift will die Rechtspflege ermöglichen. Wäre dem Menschen nicht das wahre Leben eingehaucht worden, wäre er vielmehr der Tugend unkundig, so könnte er, wenn er wegen seiner Vergehen bestraft werden sollte, behaupten, er werde ungerecht bestraft, da er ja aus Unkenntnis des Guten darüber strauchelte; schuld sei nur der, der ihm keinen Begriff von Gutem eingehaucht habe; ja, vielleicht könnte er bestreiten, überhaupt gesündigt zu haben, da nach Ansicht mancher die unfreiwilligen und aus Unkenntnis begangenen Handlungen <sup>1)</sup> nicht als Straftaten
- 36 zu betrachten sind. Der Ausdruck „blies ein“ ist gleichbedeutend mit „hauchte ein“ oder beseelte das Unbeseelte; denn wir werden uns doch nicht solcher Torheit hingeben zu wännen, dass Gott sich des Mundes oder der Nasenlöcher zum Einblasen bedient habe; ist doch Gott ohne Eigenschaften, nicht
- 37 nur ohne menschliche Gestalt. Der Ausdruck enthält aber noch eine tiefere Lehre. Dreierlei muss nämlich vorhanden sein: der Einhauchende, der Empfänger, das Eingehauchte. Der Einhauchende ist Gott, der Empfänger der Geist, das Eingehauchte der (göttliche) Odem. Was entsteht nun hieraus? Eine Vereinigung der drei findet statt, indem Gott seine Macht durch den Odem als Vermittler zu dem Gegenstand (dem menschlichen Geist) hindehnt — zu welchem Zwecke als
- 38 damit wir einen Begriff von ihm empfangen? Denn wie könnte die Seele Gott erkennen, wenn nicht Gott selbst sie mit Hauch er-

---

<sup>1)</sup> Nach Quod deus immutabilis § 134 kann jemand, der aus Unkenntnis sündigt, Verzeihung beanspruchen.

füllt und berührt hätte nach ihrem Vermögen<sup>1)</sup>? So hoch hätte sich ja der Menscheng Geist nicht zu versteigen gewagt, um Gottes Wesen zu erfassen, wenn nicht Gott selbst ihn zu sich hinaufgezogen, soweit eben der menschliche Geist hinaufgezogen werden kann, und ihn geprägt hätte gemäss den dem (menschlichen) Erkennen zugänglichen (göttlichen) Kräften<sup>2)</sup>. Das 39  
 Einblasen ins Antlitz aber ist sowohl naturwissenschaftlich als ethisch bedeutungsvoll: naturwissenschaftlich, weil Gott im Antlitz die Sinneswerkzeuge anbrachte, denn dieser Teil des Körpers ist am meisten beseelt; in ethischer Beziehung aber lernen wir: wie der leitende Teil des Körpers das Antlitz ist, so der leitende Teil der Seele der Geist: ihm allein haucht Gott (den Odem) ein, die anderen Teile aber hält er dessen nicht für würdig, nämlich die fünf Sinne, das Sprach- und das Zeugungsorgan; denn sie stehen ihrer Bedeutung nach an 40  
 zweiter Stelle. Von wem empfangen nun auch sie den Lebensodem? Offenbar von dem Geiste; denn was der Geist von Gott empfangen hat, teilt er dem vernunftlosen Teil der Seele mit; somit ist der Geist von Gott beseelt, der vernunftlose Teil der Seele vom Geiste; denn der Geist ist gewissermassen der Gott des Vernunftlosen, weshalb auch die Schrift kein Bedenken trägt von Moses zu sagen, er sei „Gott des Pharao“ (2. Mos. 7, 1). Denn was geschaffen wird, wird teils von 41  
 Gott und durch Gott, teils nur von Gott, nicht durch Gott geschaffen; und zwar ist das Beste sowohl von Gott geschaffen als durch ihn, wie es weiterhin heissen wird „Gott pflanzte einen Garten“ (1. Mos. 2, 8); hierzu gehört auch der (menschliche) Geist; das Vernunftlose dagegen ist zwar von Gott geschaffen, aber nicht durch Gott<sup>3)</sup>, sondern durch das (mensch-

<sup>1)</sup> Philo fasst *πνεῦμα* nicht in dem § 36 ihm vorschwebenden Sinne als Weltseele, sondern als Atem (über den Unterschied vgl. Arnim, *Stoic vet. fragm.* II 787) und stützt seine Deutung auf die übliche geistige Auffassung von *ἐμφοσζν*.

<sup>2)</sup> Der Mensch kann Gott nicht aus eigener Kraft erkennen, sondern nur, wenn Gott sich ihm offenbart und ihm die Gott umgebenden Kräfte, d. h. die Ideen, einprägt. Vgl. über Abraham § 80. Ueber die Einzelgesetze I § 41 ff. Pseudo-Salomo, *Buch der Weisheit* VIII 21. Dieselbe Anschauung vertrat Psidonius (Manil. *Astron.* IV 915 ff.).

<sup>3)</sup> Bréhiers Uebersetzung „par Dieu et non pas par l'intermédiaire de Dieu“ ist ganz unrichtig.

liche) Denkvermögen, das in der Seele herrscht und regiert.

42 Die Schrift redet aber von dem „Hauch“, nicht von dem Odem, da beides wohl zu unterscheiden ist; denn beim Odem denkt man an etwas Starkes, Kräftiges, Machtvolles, während der Hauch einem Luftzuge und einem schwachen, ruhig aufsteigenden Dunste vergleichbar ist. Nun kann dem nach Gottes Ebenbild und nach der Idee geschaffenen Geist ein Anteil an dem Odem zugesprochen werden, denn sein Denken hat Kraft; der aus der Materie gebildete hat aber nur Anteil an dem leichten, flüchtigen Hauch, dem Duft vergleichbar, der aus Gewürzen emporsteigt, die, auch wenn sie geschont und nicht zum Aufdampfen gebracht werden, trotzdem einen gewissen Wohlgeruch entsenden.

43 (14.) „Und Gott pflanzte einen Garten in Eden nach Sonnenaufgang zu und setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte“ (1. Mos. 2, 8). Die erhabene, himmlische Weisheit hat die Schrift vielfältig bezeichnet, um ihre Vielnamigkeit darzutun; sie hat sie Anfang, Urbild und Schauen Gottes genannt<sup>1)</sup>. Hier aber stellt sie das Abbild des Urbildes, die irdische Weisheit, durch die (Erzählung von der) Pflanzung des Gartens dar. Denn der Menscheng Geist möge nicht in solcher Ruchlosigkeit befangen sein, um glauben zu können, dass Gott Feldarbeit tue und Gärten pflanze<sup>2)</sup>; denn wir

<sup>1)</sup> Nach griechischer Anschauung galt Vielnamigkeit als Ehre für einen Gott; vgl. Soph. Ant. 1115, Kleanthes 537, 1 Arim. Wie die Stoiker den Logos (= Gottheit) als vielnamig bezeichneten (Posidonius bei Diog. La. VII 135. 147), so auch Philo seinen Logos (de confus. ling. § 146) und ebenso hier die mit dem Logos identische göttliche Weisheit. Wo die himmlische Weisheit als ἀρχή (Anfang) bezeichnet wird, ist nicht klar; 1. Mos. 1, 1 wird über die Welterschöpfung § 27 anders gedeutet. Vielleicht dachte Philo dabei an Spr. Sal. 8, 22 (vgl. über die Trunkenheit § 31). Εἰκὼν (Urbild) heisst sie nach 1. Mos. 1, 26; mit ὁραῖς θεοῦ (Schauen Gottes) erklärt Philo den Namen Israel; s. über die Trunkenheit § 82 u. ö., Siegfried, Philo S. 26. Die Gleichsetzung Israels mit dem Logos (und der Weisheit) erklärt sich aus 2. Mos. 4, 22 בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, da der Logos bei Philo auch ὁ πρωτόγονος υἱὸς θεοῦ (der erstgeborene Sohn Gottes) heisst.

<sup>2)</sup> Nach Quaest. in Gen. I § 8 meinten manche, der erdhafte Mensch sei in einen wirklichen Garten gesetzt worden, (vgl. auch die Deutung des Lebensbaumes II § 10), der intellegible ins Reich der Ideen. Also nahmen auch Erklärer, die Philo sehr nahe standen, diese Erzählung wörtlich. Man

müssen sofort fragen, warum er das täte; doch gewiss nicht, um sich vergnügliche Erholung und Behaglichkeit zu verschaffen — solch mythisches Gerede möge uns nie in den Sinn kommen! —; ist doch nicht einmal die ganze Welt ein <sup>44</sup> Gottes würdiger Wohnort und Aufenthalt, da er selbst sein eigener Ort, seiner selbst voll und sich selbst genügend ist, der die anderen Wesen in ihrer Dürftigkeit, Oede und Leere erst erfüllt und umfasst, selbst aber von keinem anderen umfassen wird, da er ja selbst der Eine und das All ist<sup>1)</sup>. Die <sup>45</sup> irdische Tugend also sät und pflanzt Gott für das Menschengeschlecht, die Nachahmung und das Abbild der himmlischen. Denn er hatte Mitleid mit unserem Geschlecht, da er sah, welch ungemeine Fülle des Schlechten in ihm enthalten ist, und so begründete er als Schutz und Hülfe gegen die Krankheiten der Seele die irdische Tugend, die Nachahmung der urbildlichen himmlischen, wie ich sagte, die die Schrift mit vielen Namen bezeichnet. Ein Garten heisst nun die Tugend in übertragener Redeweise, der dem Garten angemessene Ort Eden, was soviel wie froher Genuss<sup>2)</sup> bedeutet; denn zur Tugend gehören Friede, Wohlbefinden und Freude, in denen in Wahrheit das frohe Geniessen besteht. Und nach Sonnen- <sup>46</sup> aufgang zu geschieht die Pflanzung des Gartens; denn die rechte Vernunft<sup>3)</sup> geht nicht unter und erlischt nicht, sondern geht stets auf: und wie die Sonne, meine ich, wenn sie aufgeht, das Dunkel der Luft<sup>4)</sup> mit Lichtglanz füllt, so erhellt

begreift daher die Schärfe, mit welcher Philo hier und de plant § 32 diese Auffassung als „unverbesserliche Torheit und Gottlosigkeit“ bezeichnet. Seine Deutung lag übrigens um so näher, da er den Vergleich der Philosophie mit einem fruchtbaren Felde bereits bei den Stoikern vorfand (vgl. de agric. § 14)

<sup>1)</sup> Die Bezeichnung Gottes als εἷς καὶ τὸ πᾶν (Eins und Alles) nach Heraklit und nach stoisch-pantheistischer Anschauung.

<sup>2)</sup> Dieselbe Etymologie findet sich auch de somn. II § 242, wo das Paradies gleichfalls Symbol der Weisheit genannt wird (vgl. auch unten § 64) und de plant. § 33 ff.

<sup>3)</sup> „Rechte Vernunft“ (ὁρθὸς λόγος) ist die stoische Bezeichnung des Logos nach der ethischen Seite hin (Welt- und Sittengesetz).

<sup>4)</sup> Die untere Luftschicht (αἴψ) ist im Gegensatz zur oberen (zum Aether) dunkel und empfängt ihr Licht erst durch die Sonne. S. über die Welterschöpfung § 29 u. die Anm. dazu.

- auch die Tugend, wenn sie in der Seele aufleuchtet, deren  
 47 Dunkel und zerstreut die tiefe Finsternis. „Und er setzte  
 dorthin den Menschen, den er gebildet hatte“, heisst es weiter.  
 Denn da Gott gut ist und unser Geschlecht zur Tugend als  
 der angemessensten Betätigung erziehen will, setzt er den  
 Geist in der Tugend ein, natürlich, damit er einem guten  
 48 Landwirt gleich nichts anderes als sie warte und pflege. (15.)  
 Nun könnte man fragen, weshalb es mir verboten ist — da  
 doch die Frömmigkeit die Nachahmung der Werke Gottes ge-  
 bietet — einen Hain bei dem Altare zu pflanzen, während  
 Gott den Garten pflanzt. Denn es heisst: „du sollst dir  
 keinen Hain pflanzen<sup>1)</sup>, keinerlei Gehölz sollst du dir machen  
 neben dem Altar des Herrn, deines Gottes“ (5. Mos. 16, 21) <sup>p</sup>  
 Was ist darauf zu sagen? Dass es nur Gott zukommt, in der  
 49 Seele die Tugenden zu pflanzen und aufzubauen. Selbstge-  
 fällig und gottlos ist der Geist, der sich Gott gleich fühlt  
 und zu schaffen vermeint<sup>2)</sup>, da ihm nur das Erleiden zu-  
 kommt; und während Gott in der Seele das Schöne sät und  
 pflanzt, begeht der Menscheng Geist, der spricht „ich pflanze“  
 eine Gottlosigkeit. Du sollst also nicht pflanzen, wenn Gott  
 die Pflanzung vornimmt; wenn du aber doch Saaten in die  
 Seele streust, o Menscheng Geist, dann pflanze nur fruchttragende,  
 aber keinen Hain; denn in einem Hain sind wildwachsende  
 Pflanzen und Edelpflanzen<sup>3)</sup> durcheinander; die unfruchtbare  
 Schlechtigkeit aber neben der edlen und fruchtbringenden  
 Tugend in die Seele zu pflanzen, das entspricht dem doppel-  
 50 gestaltigen, Ungleiches vermengenden Aussatz<sup>4)</sup>. Wenn du  
 aber doch das Verworrene und Zusammengewürfelte vereinigt,  
 so sondere und scheide es wenigstens von der reinen, flecken-

<sup>1)</sup> Dass das Verbot sich auf einen kultischen Baum oder Pfahl bezieht war aus der LXX nicht zu ersehen. Daher die sehr gekünstelten Begründungen über die Einzelgesetze I § 74 f. (s. die Anm.).

<sup>2)</sup> Ueber diese Gottlosigkeit s. unten III § 29 f. und über die Einzelgesetze I § 234 nebst Anm.

<sup>3)</sup> *ἡμερος* heisst wörtlich zahm. Der anthropozentrischen Teleologie der Stoiker mussten alle Bäume ausser den Obstbäumen als „Erdenlast“ Ueber die Einzelges. I § 74) erscheinen.

<sup>4)</sup> Ueber den Aussatz s. unten III § 7.



losen Sinnesart, die dem Herrn die tadellosen<sup>1)</sup> Gaben darbringt; sie ist mit dem Altar gemeint. Denn dieser ist es wesensfremd zu sagen, dass irgend etwas das eigene Werk der Seele sei, da ja alles seine Beziehung auf Gott erhält, und Fruchtlöses mit Fruchtbringendem zu vermischen; denn das wäre ein Makel, und nur Makelloöes darf Gott dargebracht werden. Wenn du nun eines dieser Gebote übertrittst, o Seele, **51** so wirst du dir schaden<sup>2)</sup>, nicht Gott; deswegen heisst es: „pflanze dir nicht“ — denn niemand tut etwas für Gott, am wenigsten das Schlechte — und weiter: „mache dir nicht“. So heisst es auch an anderer Stelle: „ihr sollt nicht neben mir Götter von Silber machen, und Götter von Gold sollt ihr euch nicht machen“ (2 Mos. 20, 23); denn wer meint, dass Gott Beschaffenheit habe, oder wer Gottes Einheit leugnet oder bestreitet, dass er ungeworden, unvergänglich und unwandelbar sei, der begeht Unrecht gegen sich selbst, nicht gegen Gott, wie es heisst: „machtet euch nicht“. Denn man muss an seine Gestaltlosigkeit, Einheit, Unvergänglichkeit und Unwandelbarkeit glauben; wer nicht also gesinnt ist, erfüllt seine Seele mit lügnertischem und gottlosem Wahn. Siehst **52** du nicht, dass die Schrift, wenn sie uns „hineinführt ins Land“ der Tugend und wir nach unserem Einzuge kein unfruchtbares Gehölz, sondern nur „alle Arten nahrungspendender Bäume gepflanzt haben“, uns auch gebietet „deren Unreinheit zu reinigen“ (3 Mos. 19, 23)<sup>3)</sup>? Damit ist der Wahn gemeint, selbst pflanzen zu können; den Döinkel auszumerzen

<sup>1)</sup> Die Opfertiere müssen fehlerlos sein: über diese Vorschrift und ihre symbolische Bedeutung s. Ueber die Einzelgesetze I § 166 f. und Anm. Die folgende Deutung wird durch die Doppelbedeutung von ἀναφέρειν (darbringen und beziehen) erleichtert.

<sup>2)</sup> Der Sünder tut Unrecht an sich selbst, nach stoischer Anschauung: Chrysipp III 289 Arnim.

<sup>3)</sup> Nach 3 Mos. 19, 23 sollen die im heiligen Lande gepflanzten Obstbäume 3 Jahre lang als unbeschnitten (ἀνευκλάματα, ערלים) gelten. Die obige Deutung (abweichend De plant. § 95 ff.) erinnert so sehr an die des Beschneidungsgebets (Ueber die Einzelgesetze I § 10), dass man meinen möchte, sie sei unter Berücksichtigung des hebräischen Ausdrucks entstanden. Auch jene Deutung stammt übrigens nicht von Philo; s. die Anm. zu der erwähnten Stelle.

- 53 mahnt sie uns, der seinem Wesen nach unrein ist. (16.) Von dem Menschen aber, den Gott gebildet hat, heisst es, er habe ihn in den Garten gesetzt, und zwar nur an unserer Stelle. Wer ist nun der, von dem es später heisst: „Gott nahm den Menschen, den er geschaffen hatte, und setzte ihn in den Garten, dass er ihn bearbeite und behüte“ (1 Mos. 2, 15)? Vielleicht ist dieser ein anderer Mensch, nämlich der nach dem Ebenbilde (Gottes) und der Idee geschaffene<sup>1)</sup>; es wären also zwei Menschen in den Garten hineingeführt worden, der
- 54 gebildete und das Ebenbild Gottes. Der gemäss der Idee gewordene begnügt sich nun nicht mit der Einpflanzung der Tugenden, sondern ist auch ihr Bearbeiter und Hüter, das p. 54 heisst: er erinnert sich des Gehörten und betätigt<sup>2)</sup> es, der gebildete dagegen bearbeitet weder die Tugenden noch bewahrt er sie, er wird vielmehr nur in ihre Lehren eingeführt durch Gottes reiche Gnade, um sofort wieder der Tugend zu
- 55 entfliehen. Deshalb nennt die Schrift den nur in den Garten Eingesetzten „gebildet“, während der, den sie als Bearbeiter und Hüter bezeichnet, nicht der gebildete heisst, sondern „den er gemacht“; und deshalb nimmt Gott den einen (dauernd auf), während er den anderen vertreibt. Den aber, den er nimmt, würdigt er dreier Gaben, aus denen die sittliche Wohlbeschaffenheit<sup>3)</sup> besteht: der schnellen Auffassung, der Ausdauer und des Gedächtnisses; die schnelle Auffassung bedeutet die Einsetzung in den Garten, die Ausdauer die Ausübung des Rechten, das Gedächtnis die Behütung und Bewahrung der heiligen Lehren. Der „gebildete“ Menscheng Geist aber kann das Schöne weder im Gedächtnis behalten noch übt er es, er

1) Ueber den Unterschied s. § 31 und Anm. Philo hat 1 Mos. 2, 15 ἐποίησε gelesen (ἐπλασε die Hss. der LXX; s. aber § 88; Quaest. in Gen. I § 8 meint er Vers 8, nicht, wie Ancher verzeichnet, Vers 15). An anderer Stelle (De plant. § 44) sagt Philo, dass nur der πεπλασμένος, nicht der κατ' εἰκόνα ins Paradies gesetzt wurde; dort ignoriert er also den Vers 2, 15.

2) Der Zusammenhang scheint ἀσχεῖ statt ἡρκεσεν zu fordern.

3) Die εὐφροία ist der höchste Grad sittlicher Vollkommenheit: Siegfried, Philo S. 269. Die Ausführungen über die Anwendung der Tugend berühren sich stark mit der kynisch-stoischen Diatribe: s. über die Einzelgesetze IV § 107 f. und Anm.



kann es nur schnell erfassen; deswegen entflieht er bald nach seiner Einsetzung in den Garten und wird vertrieben.

(17.) „Und Gott liess aus der Erde emporspriessen alle 56 Arten von Bäumen, anmutig für das Auge und gut zum Geniessen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis<sup>1)</sup> des Guten und des Bösen“ (1 Mos. 2, 9). Die Bäume der Tugend, die Gott in der Seele pflanzt, beschreibt hier die Schrift: es sind das aber die Einzeltugenden und die ihnen entsprechenden Betätigungen, die vollkommenen und die bei den Philosophen sogenannten zweckmässigen Handlungen<sup>2)</sup>; das sind die Pflanzungen des Gartens. Die Schrift 57 kennzeichnet eben diese, indem sie erklärt, dass das Gute gleich herrlichen Anblick und Genuss bietet. Einige Künste und Wissenschaften<sup>3)</sup> sind nämlich nur theoretisch, nicht praktisch, wie Geometrie und Astronomie; manche sind nur praktisch, nicht theoretisch, wie die Künste der Holz- und Metallverarbeitung und alle sogenannten niederen Künste (Handwerke); die Tugend aber ist sowohl theoretisch wie praktisch<sup>4)</sup>: sie hat ihre Theorie, insofern als auch zu ihr die Philosophie hinführt durch ihre drei Teile, Logik, Ethik und Physik, und sie äussert sich auch in Handlungen; denn die Tugend ist die Kunst der ganzen Lebensführung, in der auch alle unsere Handlungen aufgehen. Wiewohl sie nun Theorie 58

<sup>1)</sup> Nicht „der Unterscheidung“; sonst könnte dieser Baum nicht § 60 ff. als Symbol des Schlechten und Quaest. in Gen. I § 11 als das der menschlichen, in Irrtümer verstrickten Weisheit gelten.

<sup>2)</sup> Die Stoiker unterscheiden καθήκοντα (media officia), d. h. Handlungen, die sich vernünftig begründen lassen, von den κατορθώματα (recte facta, perfecta officia), den vollkommen tugendhaften Handlungen: Arnim, Stoic. vet. fragm. III 491 ff.

<sup>3)</sup> Beide fasst der Grieche mit dem Worte τέχναι zusammen; aber auch die Tugend heisst τέχνη (Arnim III 214), die Weisheit nennt Philo De ebr. § 88 a. ö. τέχνη τεχνῶν.

<sup>4)</sup> Im folgenden wird mehrfach die von Seneca im 95. Brief benutzte (s. § 65) Schrift des Posidonius verwertet (vgl. Bréhier zu § 99). So stimmt unser Textwort mit Sen. § 10 (und Musonius c. 6) wörtlich überein. Auch Philos Meinung § 94, dass der Gute keiner Belehrung bedarf, steht bei Sen. § 36, und auch die Ansicht, dass dem Schlechten die rechte Einsicht in die sittlichen Motive der Eltern- und Gottesverehrung abgeht (§ 99), steht bei Sen. § 5, 39, 45, 65.

und Praxis in sich vereinigt, leistet sie doch auch in jeder dieser beiden das Höchste; denn sowohl die Theorie der Tugend ist ausserordentlich schön als ihre Betätigung und Anwendung herrlich. Daher sagt die Schrift, dass sie sowohl „schön anzusehen“ sei, womit sie ihre theoretische Betrachtung meint, als dass sie „gut zum Genusse sei“, womit Gebrauch  
 59 und Betätigung bezeichnet werden. (18.) Der Baum des Lebens aber bedeutet die Tugend im allgemeinen, die manche das Gutsein nennen, aus welcher die Einzeltugenden abgeleitet sind. Deswegen ist sie in die Mitte des Gartens verpflanzt, hat also den wichtigsten Platz, damit sie auf beiden Seiten einem König gleich ihre Trabanten habe. Andere sagen, mit dem Lebensbaum sei das Herz gemeint, weil es die Ursache des Lebens ist und die Mitte des Körpers einnimmt, so dass es nach ihrer Ansicht der leitende Teil ist. Diese mögen sich aber nicht darüber täuschen, dass sie mehr die Meinung der Aerzte als die der Naturkundigen aussprechen<sup>1)</sup>; wir dagegen verstehen unter dem Lebensbaum, wie schon gesagt, die  
 60 Tugend im allgemeinen. Während nun von ihm die Schrift ausdrücklich sagt, dass er in der Mitte des Gartens gestanden habe, gibt sie von dem anderen Baume, dem der Erkenntnis des Guten und Bösen, nicht an, ob er sich innerhalb oder ausserhalb des Gartens befand; vielmehr bricht die Schrift gleich nach den Worten „und den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen“ ab, ohne anzugeben, wo er war, damit nicht der naturwissenschaftlich Ungelehrte über den Naturkundigen sich wundere<sup>2)</sup>. Was ist zu sagen? Dass dieser

<sup>1)</sup> Die Frage, ob das ἡγεμονικόν (der leitende Seelenteil) des Menschen im Kopf oder im Herzen sitze, lässt Philo auch an anderen Stellen (s. namentlich De post. Caini § 137) offen. Wenn er eher dazu neigt, sich für den Kopf zu entscheiden, so entspricht seine Stellungnahme genau der des Posidonius, auf den Cic. Tusc. I § 70 und Sext. Emp. adv. Math. IX 119 zurückgehen. Chrysipp, der sich selbst für das Herz entscheidet, erwähnt am Schlusse des Fragments II 885 (Arnim) die Meinungsverschiedenheit der Aerzte und der Philosophen (die Physik gehört nach antiker Anschauung zur Philosophie) in dieser Frage.

<sup>2)</sup> d. h. wohl, damit der tiefere Sinn nur dem Würdigen erkennbar sei. [Die handschriftliche Ueberlieferung der Stelle ist unsicher. Vielleicht ist (mit Jost) zu übersetzen: „damit nicht der naturwissenschaftlich Ungelehrte den Ort (τὸν τόπον statt τὸν ὄντα) der Erkenntnis bewundere“. L.C.].

Baum sowohl im Garten als ausserhalb ist, nämlich seiner Substanz nach drinnen, seiner Wirkung nach draussen. Wie das? Der leitende Teil in uns ist für alles aufnahmefähig **61** und gleicht einer Wachstafel, die gute und schlechte Eindrücke empfangen kann; deshalb bekennt auch der listige<sup>1)</sup> Jakob: „Auf mich kam all dies“ (1 Mos. 42, 36); auf die eine Seele wirken nämlich die zahllosen Eindrücke all der Dinge im Weltall. Nimmt sie nun das Gepräge der vollendeten Tugend auf, so wird sie der Baum des Lebens; nimmt sie das der Schlechtigkeit auf, so wird sie der der Erkenntnis des Guten und des Bösen. Nun ist aber die Schlechtigkeit aus dem göttlichen Reigen verbannt<sup>2)</sup>; also ist der leitende Teil, der sie aufnimmt, zwar im Garten seiner Substanz nach, denn ihm ist auch das Gepräge der Tugend eingegraben, das dem Garten entspricht, seiner Wirkung nach ist er aber nicht drinnen, weil das Gepräge der Schlechtigkeit dem göttlichen Sonnenaufgang<sup>3)</sup> fremd ist. Was ich meine, lässt sich auch so ver- **62** stehen: jetzt ist mein leitender Teil seiner Substanz nach in meinem Körper, seiner Wirkung nach aber in Italien oder Sizilien, wenn er sich mit diesen Ländern beschäftigt, oder am Himmel<sup>4)</sup>, wenn er über ihn nachdenkt; deswegen sind häufig Menschen nach ihrer Substanz an ungeweihten Orten und doch an den heiligsten, da sie die Bilder der Tugend vor Augen haben; und andere wieder stehen im Tempel und sind befleckten Geistes, weil dieser sich dem Schlechten zugewendet und böse Eindrücke aufgenommen hat. Deshalb ist die Schlechtigkeit im Garten und doch wieder nicht drinnen; denn sie kann nur ihrer Substanz nach drinnen sein, nicht aber nach ihrer Wirksamkeit.

(19.) „Ein Fluss aber geht von Eden aus, den Garten zu **63** tränken; von dort scheidet er sich in vier Ursprünge. Der

<sup>1)</sup> περυσιότης (von περυνίζειν, ein Bein stellen, überlisten) heisst Jakob mit Beziehung auf 1. Mos. 25, 26, 27, 36. Er überlistet die Leidenschaften s. unten II § 89; III § 190 f.

<sup>2)</sup> Nach Plato Phaedrus 247 a: „der Neid bleibt dem göttlichen Reigen fern“.

<sup>3)</sup> d. h. dem Paradies: s. § 46.

<sup>4)</sup> Vgl. Seneca Epist. 41, 5 (Posidonius: vgl. Corssen, de Posidonio Rhodio p. 43); Ueber die Einzelges. III § 2.

eine heisst Pheison; dieser umspült das ganze Land Evilat, dort, wo das Gold ist; und das Gold jenes Landes ist gut; dort ist auch der Rubin und der Smargad. Der zweite Fluss heisst Gihon; dieser umströmt das ganze Land Aethiopien. Der dritte Fluss ist der Tigris; dieser läuft entgegen (dem Lande der) Assyrer. Der vierte Fluss ist der Euphrat“ (1 Mos. 2, 10—14). Hiermit will die Schrift die Einzeltugenden bezeichnen, deren Zahl vier beträgt: Einsicht, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit <sup>1)</sup>. Der grösste Strom, von welchem die vier Arme ausgehen, ist die Tugend im allgemeinen, die wir schon das Gutsein genannt haben <sup>2)</sup>; die vier Arme sind die vier

64 Einzeltugenden. Die allgemeine Tugend nimmt ihren Ausgangspunkt von Eden, der Weisheit Gottes <sup>3)</sup>, die sich freut und ergötzt und erquickt und sich nur Gottes, ihres Vaters, stolz berühmt; die vier Einzeltugenden gehen von der allgemeinen aus, die einem Strome gleich jeder Tugend die auf sie entfallenden „vollkommenen Taten <sup>4)</sup>“ durch eine reiche Flut  
65 guter Werke zuströmen lässt. Betrachten wir nun auch die Ausdrücke (im einzelnen). „Ein Fluss geht von Eden aus, den Garten zu tränken <sup>5)</sup>“. Der Fluss ist die Tugend im allgemeinen, das Gutsein; sie geht aus von Eden, der göttlichen Weisheit; diese aber ist die göttliche Vernunft, denn durch diese ist die allgemeine Tugend geschaffen worden. Die allgemeine Tugend tränkt den Garten; das bedeutet: sie bewässert die Einzeltugenden. Das Wort „Ursprünge“ versteht die Schrift nicht im örtlichen Sinne, sondern von der Führerstellung der Tugenden <sup>6)</sup>, deren jede in Wahrheit Führerin und Königin ist. „Er scheidet sich“ bedeutet soviel wie: er ist durch Unterschiede begrenzt, und zwar (ist es) die Einsicht, die Grenzen setzt

<sup>1)</sup> Die vier Kardinaltugenden Platos und der Stoa.

<sup>2)</sup> § 59, wo freilich als ihr Symbol der Lebensbaum bezeichnet wird.

<sup>3)</sup> S. zu § 45. Die folgenden Attribute gründen sich teils auf die Etymologie von Eden, teils auf die Erzählung von der Pflanzung durch Gott. Vgl. übrigens Spr. Sal. 8,30 f.

<sup>4)</sup> S. über diese die Anm. zu § 56.

<sup>5)</sup> Nach dem folgenden scheint es, dass Philo hier auch noch die nächsten Textworte „dort scheidet er sich in 4 Ursprünge“ angeführt hatte.

<sup>6)</sup> Den Doppelsinn der griechischen ἀρχή (Anfang und Herrschaft) verwertet Philo oft.

hinsichtlich des zu Tuenden, die Tapferkeit hinsichtlich des zu Ertragenden, die Besonnenheit hinsichtlich des zu Wählenden, die Gerechtigkeit hinsichtlich der Zuteilung (der Güter).

(20.) Der eine heisst Pheison, dieser umspült das Land Evilat, 66 dort, wo das Gold ist; und das Gold dieses Landes ist gut; dort ist der Rubin und der Smaragd“. Eine Art der vier Tugenden ist die Einsicht, die die Schrift Pheison nennt, da sie die Seele schont und vor Freveltaten hütet<sup>1)</sup>. In kreisförmigem Reigen umschreitet sie das Land Evilat, das heisst, sie umgibt sorgsam die wohlwollende, freundliche, sanftmütige Sinaesart. Und wie unter den schmelzbaren Stoffen der beste

7 M. und ansehnlichste das Gold ist, so ist die Einsicht die hervorragendste Tugend der Seele. Die Wendung „dort wo das 67

Gold ist“ darf nicht örtlich verstanden werden: „dort wo das Gold ist“, sondern: dort ist der, dessen<sup>2)</sup> Besitz die goldstrahlende, feurige, kostbare Einsicht ist; sie ist aber zweifellos ein herrlicher Besitz Gottes. Im Bereich der Einsicht befinden sich aber zwei verschieden gestaltete Menschen, der Einsichtige und der klug Denkende<sup>3)</sup>, die die Schrift in übertragener Ausdrucksweise mit Rubin und Smaragd vergleicht.

(21.) „Und der zweite Fluss heisst Gihon, dieser umströmt 68 das ganze Land Aethiopien“. Dieser Fluss ist das Symbol der Tapferkeit; denn Gihon lässt sich „Brust“ oder „stossend“ übersetzen<sup>4)</sup>; beides aber weist auf die Tapferkeit hin, da sie in der Brust, wo auch das Herz sitzt, sich aufhält und zur Abwehr gerüstet ist. Die Tapferkeit ist nämlich das Wissen von dem, was erträglich, was unerträglich ist und was zu

<sup>1)</sup> Nach stoischer Lehre beschäftigt sich die φρόνησις mit den Taten, die man tun oder unterlassen soll; ihr Gebiet sind daher die καθήκοντα; s. zu § 56; Arnim, Stoicorum veterum fragmenta III 262. 264. — Philo bringt Pheison mit φείδεσθαι, Evilat mit ἡλεως zusammen; vgl. aber § 74.

<sup>2)</sup> Philo fasst hier םֹ nicht als Adverb (wo), sondern als Genitiv des Relativpronomens.

<sup>3)</sup> Nach § 79 ff. denkt Philo an die mehr theoretisch und die mehr praktisch gerichtete Art der φρόνησις, die auch in dem Stoikerfragment III 280 (Arnim) unterschieden werden.

<sup>4)</sup> גִּיחֹן von גִּיחֹן Bauch (nicht Brust!) oder von גָּחַח stossen.

keiner der beiden Klassen gehört<sup>1)</sup>. Sie umringt und umlagert Aethiopien, dessen Name übersetzt „Erniedrigung<sup>2)</sup>“ bedeutet; denn die Feigheit ist etwas Niedriges, die Tapferkeit dagegen  
 69 der Erniedrigung und Feigheit feindlich. „Und der dritte Fluss ist der Tigris; dieser bewegt sich entgegen dem Lande der Assyrer“. Die dritte Tugend ist die Besonnenheit, die sich der Sinnenslust widersetzt, die die menschliche Schwäche lenken zu können glaubt; denn Assyrer bedeutet „Lenkende“ auf griechisch<sup>3)</sup>. Mit dem Tiger aber als dem wildesten Tiere vergleicht die Schrift die Begierde, mit der es die Besonnenheit  
 70 zu tun hat. (22.) Nun möchte man wohl fragen, weshalb an zweiter Stelle die Tapferkeit, an dritter die Besonnenheit, an erster die Einsicht genannt ist, und die Schrift nicht eine andere Reihenfolge<sup>4)</sup> der Tugenden gewählt hat. Man muss aber erwägen, dass unsere Seele in drei Teile zerfällt, den

<sup>1)</sup> Sie wird von den Stoikern meist (wie von Philo Ueber die Einzelgesetze IV § 145) definiert als die Wissenschaft von den furchtbaren, den nicht furchtbaren und den dazwischenliegenden Gegenständen; mit den zu ertragenden beschäftigt sich ihre Unterart, die *κατρεπία* (III 264. 274 Arnim) Philos obige Definition ist die Chrysipp (III 285 und 280 Arnim).

<sup>2)</sup> Jedenfalls hat Philo eine Ableitung des hebr. כושי im Auge. Siegfried, Philo S. 195 denkt an eine arabische Wurzel, die dem hebr. קוש entspreche. Eine griechische Ableitung wird II § 67 gegeben. Man beachte, dass das Umfließen § 66 als Zeichen innerer Zugehörigkeit, hier und § 75 als Symbol des Gegensatzes gefasst wird.

<sup>3)</sup> Nach Siegfried Philo S. 250 ist dabei an die Abteilung von אשר „leiten“ gedacht.

<sup>4)</sup> Für die regelmässige hält Philo wohl die von ihm § 63 gegebene: Einsicht, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit; doch sind auch andere nachweisbar (Arnim, Stoic. vet. fragm. III 262); vgl. Bickel, Rhein. Mus. LX, 549. Die scheinbare Schwierigkeit soll nur dazu dienen, wieder eine Ansicht des Posidonius in die Bibel hineinzudeuten. Dessen Ethik (Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, S. 270 ff.) erkannte jedem der platonischen Seelenvermögen seine Tugend zu: dem Denkvermögen (*λογικόν*) die Einsicht, dem mutvollen Streben (*θυμός*) die Tapferkeit, dem begehrenden Teil (*ἐπιθυμητικόν*) die Besonnenheit. Auch die Auffassung der Gerechtigkeit als Harmonie der drei Seelenteile kann um so eher aus Posidonius stammen, da Galen öfter aus ihm den platonischen Vergleich mit dem Wagenlenker (Philo § 72) anführt. Die einzige Abweichung von Belang, dass die *φρόνησις* bei Philo als Schwester statt als Mutter der anderen Tugenden erscheint, ergab sich aus dem Bibeltext.



denkenden, den mutvoll strebenden und den begehrenden. Des denkenden Wohnort und Aufenthalt ist der Kopf, des mutvoll strebenden die Brust, des begehrenden der Bauch; und jedem Teile ist seine besondere Tugend zugesellt: dem denkenden die Einsicht, denn es ist Sache des Denkvermögens, das Wissen zu haben von dem, was man tun soll und was nicht; dem mutvoll strebenden die Tapferkeit; dem begehrenden die Besonnenheit; denn durch Besonnenheit können wir die Be-  
 M. gierden heilen und unschädlich machen. Wie nun der Kopf 71 der erste und oberste Teil des Lebewesens ist, der zweite die Brust, der dritte der Bauch, und demgemäss der erste Teil der Seele der denkende, der zweite der mutvoll strebende, der dritte der begehrende ist, so ist auch unter den Tugenden die erste die bei dem ersten Seelenteil, dem denkenden, und bei dem ersten Körperteil, dem Haupte, verweilende Einsicht, der zweite die Tapferkeit, weil sie sich beim zweiten Teil der Seele, dem mutvollen, und dem zweiten Körperteile, der Brust, befindet, die dritte die Besonnenheit, weil sie es mit dem Bauche, dem dritten Teil des Körpers, und mit dem begehrenden dritten Teil der Seele, zu tun hat. (23.) „Der vierte Fluss aber ist der Euphrat“. Das Wort Euphrat be- 72 deutet Fruchtbarkeit<sup>1)</sup> und bezeichnet die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, die ja tatsächlich fruchtbar ist und die Seele erquickt. Wann tritt sie nun in Erscheinung? Nur wenn zwischen den drei Seelenteilen Eintracht herrscht, und dies geschieht, wenn der beste die Leitung übernimmt; wenn nämlich die zwei, der mutvoll strebende und der begehrende, gleich Rossen von dem denkenden gelenkt werden<sup>2)</sup>, dann entsteht Gerechtigkeit. Denn gerecht ist es, dass das Bessere immer und überall herrsche und das Schlechtere beherrscht werde;

<sup>1)</sup> פֶּרֶת von פָּרָה (fruchtbar sein). Die naheliegende Ableitung findet sich auch im Talmud und Midrasch (Siegfried, Philo S. 153). Auch Josephus Altert. I § 39 dachte wohl an dieselbe Ableitung, wenn er für Εὐφράτης als zweite Bedeutung ἄνθος angibt. Im folgenden wird Euphrat ausserdem mit εὐφραίνειν in Verbindung gebracht, wie Philo überhaupt für biblische Namen bald hebräische Ableitungen verwendet, bald sie aus dem Griechischen ableitet, bald beides verbindet.

<sup>2)</sup> Philo folgt hier der platonischen Ethik (z. B. Phaedr. 253 d), die auch Posidonius übernommen hatte.

besser ist nun doch der denkende Teil, schlechter der mut-  
 73 voll strebende und der begehrende. Wenn dagegen der Mut  
 und die Begierde aufbegehren und die Zügel abschütteln, den  
 Wagenlenker — ich meine: das Denkvermögen — durch die  
 Macht ihres Dranges hinabreissen und unterjochen und jede  
 der beiden Leidenschaften die Zügel fasst, dann herrscht die  
 Ungerechtigkeit; denn infolge der Unkenntnis und Schlechtig-  
 keit des Lenkers muss notwendig das Gespann Abhänge und  
 Schlünde hinabstürzen, wie es andererseits durch dessen Er-  
 fahrung und Tüchtigkeit gerettet wird.

- 74 (24.) Wir wollen aber auch den Gegenstand in folgender  
 Weise behandeln. Pheison bedeutet soviel wie Veränderung  
 des Mundes, Evilat die kreissende Frau<sup>1)</sup>; auch hierdurch  
 wird die Einsicht bezeichnet. Denn wenn die Masse den für ein-  
 sichtig hält, dersophistische Reden zu erfinden und seine Gedanken  
 gut auszudrücken weiss, so erkennt Moses einen solchen als  
 Schwätzer, nimmermehr als Einsichtigen. Denn in der Ver-  
 änderung des Mundes, das heisst des erklärenden Wortes<sup>2)</sup>,  
 besteht die Einsicht; das bedeutet, dass das vernünftige Denken  
 sich nicht im blossen Worte, sondern in der Tat und in  
 75 wackeren Handlungen zeigt. Einen Ring und gleichsam eine  
 Mauer legt aber die Einsicht um Evilat, die kreissende Un-  
 vernunft, um sie zu belagern und einzunehmen; denn für die  
 Unvernunft ist die Bezeichnung als kreissende Frau berechtigt,  
 weil der Unvernünftige nach Unerreichbarem trachtet und des-  
 halb stets in Kindesnöten ist, wenn er nach Schätzen strebt  
 oder nach Ruhm oder nach Sinnenlust oder nach etwas anderem.  
 76 So kreisst er immer, gebiert aber nie; denn die Seele des  
 Schlechten kann keine reife Frucht zustandebringen, und was sie  
 etwa hervorzubringen meint, erweist sich als unreife Frucht<sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> פישון von פי שונה, חויל von חול.

<sup>2)</sup> Die Stoiker unterschieden in dem Ausdruck λόγος den unausgesprochenen und den ausgesprochenen Gedanken (λόγος ἐνδιὰθετος und προφορικός). Hier ist mit dem ἐργηγευτικός λόγος der λόγος προφορικός gemeint. Zum folgenden vgl. die jüdische Lehre (Aboth I 17 u. ö.), dass es nicht auf Worte, sondern auf Taten ankommt.

<sup>3)</sup> καὶ ἐκτρώματα ist wohl zu streichen; ἀβλωθήρια, das Philo auch sonst gebraucht, ist der attische Ausdruck, ἐκτρώματα (LXX Num. 12,12) der synonyme Vulgärausdruck. (L. C.)



die die Hälfte ihres Fleisches aufzehrt und soviel wie seelischen Tod bedeutet. Deswegen bittet auch das heilige Wort, (dessen Symbol) Aaron (ist)<sup>1)</sup>, den gottgeliebten Moses, die Veränderung der Miriam zu heilen, damit ihre Seele nicht mit böser Frucht kresse, wie es heisst: „möge sie nicht sein, wie ein todähnliches Wesen, wie eine Frühgeburt, die aus dem Mutterschosse hervorgeht und die Hälfte ihres Fleisches verzehrt“ (4 Mos. 12,12). (25.) „Dort wo das Gold ist“, heisst **77** es weiter. Es ist nicht bloss gemeint, dass dort das Gold sei, sondern dass dort der sei, dessen es ist<sup>2)</sup>. Denn die Einsicht, die die Schrift mit dem makellosen, reinen, im Feuer geläuterten, erprobten und geschätzten Golde vergleicht, ist zwar „dort“ in Gottes Weisheit; insofern sie aber dort ist, ist sie nicht Besitz der Weisheit, sondern desjenigen, dem auch die Weisheit selbst eignet, des schaffenden und besitzenden Gottes. „Das **78** Gold jenes Landes ist gut“. Gibt es denn auch anderes Gold, das nicht gut ist? Freilich! Denn zweifacher Art ist die Einsicht, die eine die allgemeine, die andere die des einzelnen; die in mir vorhandene Einzeleinsicht ist durchaus nicht gut, da sie mit meinem Tode gleichfalls vergeht; die Einsicht im allgemeinen aber, die in Gottes Weisheit und in seinem Hause wohnt, ist gut, denn sie ist unvergänglich und bleibt in unvergänglicher Wohnung. (26.) „Dort ist auch der Rubin und der Smaragd“, die **79** beiden Sonderarten, der Einsichtige<sup>3)</sup> und der klug Denkende, von denen der eine durch die Einsicht, der andere durch das Denken besteht. Denn dieser Sonderarten willen hat Gott dem Erdgeborenen Einsicht und Tugend eingepflanzt; wozu hätte dieser sie denn brauchen können, wenn nicht die Gedanken da wären, um sie aufzunehmen und ihr Gepräge zum Abdruck zu bringen? Mit Recht sind daher dort, wo die Einsicht ist, der Einsichtige und der klug Denkende, die beiden Steine. Sie sind wohl auch Juda und Issachar; denn der eine, der **80** die göttliche Einsicht erstrebt, bekennt sich dankend zu Gott, der das Gute in reicher Fülle geschenkt hat, der andere wirkt

<sup>1)</sup> Der Hohepriester Aaron ist für Philo häufig das Symbol des prophetischen Wortes (Siegfried, Philo S. 192).

<sup>2)</sup> Vgl. § 67.

<sup>3)</sup> D. h. der einsichtig handelnde.

auch schöne und herrliche Taten<sup>1)</sup>. Juda ist nun das Symbol des Bekenners, mit dem Lea aufhört zu gebären (1 Mos. 29,35); das des Vollführers schöner Werke ist Issachar, denn „er bot seine Schulter der Mühe dar und ward ein Ackersmann“ (1 Mos. 49,15); von ihm sagt Moses, wenn er in der Seele gesät und gepflanzt habe, „so gibt es Lohn<sup>2)</sup>“ (1 Mos. 30,18), das heisst: die Mühe ist nicht vergeblich, sondern wird von  
 81 Gott gekrönt und belohnt. Dass die Schrift aber hieran denkt, zeigt sie an anderer Stelle, wo sie über das bis zu den Füßen reichende Gewand spricht: „Du sollst ihm 4 Reihen Steine einweben; eine Reihe Steine bestehe aus Sardersteine, Topas, Smaragd, die erste Reihe“ (das sind) Ruben, Simon, Levi, „und die zweite Reihe Rubin und Saphir“ (2 Mos. 28,17 f.), der Saphir aber ist ein lauchgrüner Edelstein<sup>3)</sup>. Es ist also auf dem Rubin der Name des Juda, des vierten der Söhne  
 82 Jakobs, eingegraben, auf dem Saphir der des Issachar<sup>4)</sup>. Weshalb redet nun die Schrift nicht ebenso wie vom lauchgrünen Steine auch vom Rubinstein? Weil Juda, die Bekennergatur, stofflos und körperlos ist. Denn sein Name, der des Bekenners, weist darauf hin, dass er etwas ausserhalb seiner selbst bekennt; denn erst wenn der Geist aus sich heraustritt und sich Gott darbringt, wie der lachende<sup>5)</sup> Isaak, dann vollzieht er das Bekenntnis zu dem wahrhaft Seienden; solange er aber sich selbst als Ursache von etwas betrachtet, ist er weit davon entfernt, Gott nachzugeben und sich zu ihm zu bekennen; ja sogar eben dies Bekennen muss nicht als Werk der Seele selbst betrachtet werden, sondern als Werk Gottes,

---

<sup>1)</sup> יהודה von יהודה (bekennen, danken), יששכר von שכר (Lohn). Dass Lea nach Judas Geburt zu gebären aufhörte, bedeutet, dass das Bekennen zu Gott eine nicht mehr zu überbietende Stufe der Tugend darstellt: Ueber die Pflanzung Noahs § 135.

<sup>2)</sup> Zusatz der LXX.

<sup>3)</sup> Der Stein, den die Alten Saphir nannten (der Lasurstein?), war jedenfalls blau, nicht grün. Philos Deutung ist also sehr willkürlich und nur durch das Vorkommen des Rubins an beiden Stellen (nur in der LXX !) veranlasst.

<sup>4)</sup> Auf den Steinen waren nach 2 Mos. 28,21 die Namen der Söhne Jakobs eingegraben. Issachar ist der 5. Sohn.

<sup>5)</sup> Vgl. Ueber Abraham § 201 ff.

der in ihr das Dankgefühl zum Vorschein bringt. Stofflos ist also der Bekenner Juda. Dagegen bedarf der mühevoll fort- 83 schreitende Issachar körperlichen Stoffes; denn wie könnte der Tugendbeflissene etwas lesen ohne Augen? Wie könnte er die Mahnreden hören ohne Gehörorgan? Wie könnte er Speise und Trank erlangen ohne den Magen und dessen wunderbare Tätigkeit<sup>1)</sup>? Deswegen wird er mit einem Steine verglichen. Auch die Farben sind verschieden. Dem Bekenner kommt die 84 Farbe des Rubins zu; denn er ist durchglüht vom Dankgefühl gegen Gott und dem „nüchternden Rausche“ hingegeben; dem aber, der sich noch abmüht, ist die Farbe des lauchgrünen Steines angemessen; denn blassgrün sind die in der Ausbildung (zur Tugend) Begriffenen wegen der anstrengenden Mühsal und aus Furcht, das erwünschte Ziel vielleicht nicht zu erreichen.

(27.) Es verlohnt sich auch zu untersuchen, weshalb 85 die beiden Flüsse Pheison und Gihon Länder umfließen, der eine Evilat, der andere Aethiopien, von den beiden übrigen Flüssen aber keiner, vom Tigris vielmehr gesagt wird, er ströme gegenüber den Assyriern, und beim Euphrat nichts angegeben ist, wiewohl doch in Wahrheit der Euphrat manche Länder umfließt und viele gegenüber hat. Aber es handelt sich ja nicht um den Fluss, sondern um die Hebung unserer sittlichen Gesinnung. Es muss daher gesagt werden, 86 dass die Einsicht und die Tapferkeit im Stande sind, Ring und Mauern um die ihnen entgegengesetzten Laster, Unvernunft und Feigheit, zu legen und sie einzunehmen; denn schwach und leicht zu erobern sind jene beiden Laster; ist doch die Unvernunft leicht für den Einsichtigen zu überwinden, und der Feige erliegt dem Tapferen. Dagegen vermag die Besonnenheit nicht die Begierde und die Sinnenslust zu umzingeln; denn sie sind schwierige und kaum zu überwindende Gegner. Siehst du nicht, dass auch die Enthaltensamen der Notdurft des Sterblichen folgen und zu Speise und Trank

---

<sup>1)</sup> Mit Unrecht meint Siegfried (Philo S. 153), Philo setze die mdraschische Lehre voraus, dass Issachar die Thora trage, wie der Esel die Last. Er betrachtet nur hier, wie Buch II § 7 die αἰσθησις als Helferin des νοῦς.

greifen, aus denen die Freuden des Magens bestehen? <sup>1)</sup> Man muss sich daher damit begnügen, der Begierde entgegenzutreten und mit ihr zu kämpfen. Deswegen tritt der Tigris den Assyriern, d. h. die Besonnenheit der Sinnenslust entgegen.

87 Die Gerechtigkeit aber, der der Euphrat entspricht, belagert und umringt keinen und tritt auch keinem entgegen. Weshalb? Weil die Gerechtigkeit jedem nach Gebühr (das Seine) zuteilt<sup>2)</sup> und weder als Kläger noch als Verteidiger, sondern als Richter auftritt. Wie nun der Richter weder über irgend jemanden zu siegen sich vornimmt, noch gegen Jemanden Krieg zu führen oder ihm entgegenzutreten, sondern seine Meinung abgibt und das Recht vermittelt, so ist die Gerechtigkeit keines Widersacher und teilt jedem Dinge zu, was ihm zukommt.

88 (28.) „Und Gott der Herr nahm den Menschen, den er gemacht hatte, und setzte ihn in den Garten, dass er ihn bearbeite und behüte“ (1 Mos. 2, 15). Von dem (körperlich) „Gebildeten“ unterscheidet sich, wie ich ausgeführt habe <sup>3)</sup>, der Mensch, den Gott „gemacht“ hat. Denn der „gebildete“ Geist ist mehr erdhafte, der gemachte aber mehr stofflos, ohne Anteil an dem vergänglichen Stoff, von reinerer und fleckenloserer

89 Zusammensetzung. Diesen reinen Geist „nimmt“ nun Gott, lässt ihn also nicht aus sich herausgehen (seinem eigenen Wesen untreu werden), und pflanzt ihn ein unter den festgewurzelten und aufspriessenden Tugenden, damit er sie bebaue und behüte. Denn viele, die die Tugend ausüben wollten, haben schliesslich doch ihre Sinnesart geändert; wem aber Gott das festgegründete Wissen (vom Guten) gewährt, dem gibt er beides; dass er die Tugenden ausübe und niemals von ihnen abfalle, sondern jegliche immer bewahre und erhalte<sup>4)</sup>. Daher bedeutet „bearbeiten“ die Ausübung, „behüten“ die Erinnerung an die Tugend.

---

<sup>1)</sup> Als δυσμαχωτάτη (schwer zu bekämpfen) bezeichnet auch der Stoiker Masonius p. 100, 16 Hense die Freude an Speise und Trank; vgl. auch III § 145 und über die Einzelgesetze IV § 96 ff.

<sup>2)</sup> Die stoische Schuldefinition der Gerechtigkeit: Arnim III 262 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. § 31 und 53 nebst Anm.

<sup>4)</sup> φυλάττειν bedeutet behüten und im Besitz erhalten.

(29). „Und Gott der Herr gab dem Adam einen Befehl, 90  
indem er sprach: Von jedem Baume im Garten sollst <sup>1)</sup> du  
zur Ernährung essen, aber vom Baum der Erkenntnis des  
Guten und Bösen dürft ihr nicht essen; an dem Tage, da ihr  
von ihm esset, werdet Ihr des Todes sterben“ (1 Mos. 2,16 f).  
Zunächst ist zu fragen, was für einem Adam dieser Befehl ge-  
geben wird und wer er ist. Denn die Schrift erwähnt ihn  
nicht früher, sondern nennt ihn hier zum ersten Male <sup>2)</sup>.  
Offenbar will sie dir nun den Namen des „gebildeten“  
Menschen nennen. Nenne ihn „Erde“, so spricht sie; denn  
das bedeutet Adam; wenn du also das Wort Adam hörst, so  
verstehe darunter den erdhaften und vergänglichen Geist; denn  
der im Ebenbilde Gottes (Geschaffene) ist ja nicht erdhafte,  
sondern himmlisch. Nun ist zu untersuchen, weshalb der 91  
Mensch, der allen anderen Wesen die Namen gab <sup>3)</sup>, nicht auch  
sich selbst benannte. Was ist darauf zu sagen? Der Geist  
in jedem von uns kann alles andere erfassen, ist aber nicht  
im Stande, sich selbst zu erkennen. Denn wie das Auge alles  
andere sieht, sich selbst aber nicht, so kann der Geist alles  
andere denken, nur nicht sich selbst erfassen. Möchte er doch  
nur sagen, wer er ist und woher er stammt, ob er ein Hauch  
oder Blut oder Feuer oder Luft oder etwas anderes ist, oder  
er sage nur soviel, ob er ein Körper <sup>4)</sup> oder etwas Unkörper-  
liches ist. Sind also nicht diejenigen töricht, die über Gottes  
Wesen Untersuchungen anstellen? Sie kennen das Wesen  
ihrer eigenen Seele nicht: wie könnten sie von der Weltseele  
genauere Kenntnis haben? Denn als die Seele des Weltalls ist

<sup>1)</sup> In Wirklichkeit ist gemeint: darfst du essen.

<sup>2)</sup> Vielmehr fasst die LXX hier zum ersten Mal אָדָם als Eigennamen auf, wovon ein Blick auf den hebräischen Text Philo, wenn er hebräisch verstanden hätte, überzeugt haben würde.

<sup>3)</sup> Vgl 1 Mos. 2,20.

<sup>4)</sup> Nach der altstoischen Auffassung ist die Seele körperlich zu denken; Philo neigt der platonischen Anschauung ihrer Immaterialität zu. Aus der Parallelstelle Ueber die Namensänderungen § 10 folgert Bréhier mit Recht, dass in Philos Quelle von der Unerkennbarkeit des menschlichen Geistes auf die Gottes geschlossen wurde. Diese Quelle ist aber wohl keine skeptische, wie er glaubt, sondern die von Cic. Tusc. I § 51 f. benutzte mittelstoische, d. h. wahrscheinlich Posidonius.

- Gott zu betrachten. (30.) Es ist also richtig, dass Adam, d.
- 92 h. der Geist, der die anderen Dinge benennt und erfasst, sich selbst keinen Namen gibt, weil er sich selbst und sein eigenes Wesen nicht kennt. Gott gibt nun ihm den Befehl und nicht dem nach Gottes Ebenbild und der Idee gewordenen Menschen; denn dieser besitzt auch ohne Antrieb die Tugend aus eigenem Wissen, jener aber kann nicht ohne Belehrung Einsicht erlangen.
- 93 Es besteht aber ein Unterschied zwischen den drei Ausdrücken Gebot, Verbot, Befehl und Ermahnung<sup>1)</sup>: Das Verbot bezieht sich auf Sünden und wendet sich an den Schlechten, das Gebot auf vollkommene Handlungen, die Ermahnung wendet sich an die Mittelnatur, die weder schlecht noch gut ist; denn ein solcher Mensch kann weder sündigen, sodass man ihm etwas verbieten könnte, noch kann er gut handeln nach dem Gebot der „rechten Vernunft“, sondern er bedarf der Ermahnung, die ihn lehrt, sich von dem Schlechten fernzuhalten und dem
- 94 Edlen zuzustreben. Für den vollkommenen, nach (Gottes) Ebenbilde geschaffenen Menschen bedarf es weder des Gebotes, noch des Verbotes noch der Ermahnung, denn nichts von dem allen hat der Vollkommene nötig; wohl aber bedarf der Schlechte des Gebotes und Verbotes und der Unreife der Ermahnung und Belehrung, ebenso wie derjenige, der die Grammatik und Musik beherrscht, der Mitteilung der Kunstregeln nicht bedarf; wer dagegen in den Grundsätzen noch schwankt,

<sup>1)</sup> Die zwei letzten Begriffe sollen als Einheit gefasst werden. Philo sucht eine Unterscheidung zu verwenden, die nicht ganz hierher passt. Nach stoischer Lehre richten sich die Gebote des Naturgesetzes (des *ὁρθός λόγος* § 93) nur an die Weisen, da nur sie der „vollkommen sittlichen Handlungen“ fähig sind, die Verbote an die Schlechten, da sie keine guten Taten ausführen können (Arnim III 520 f.); an die Bildungsfähigen und -bedürftigen *μέσαι* richtet sich die Ermahnung (*παραίνεσις*), wie sie namentlich von der stoisch-kynischen Diatribe betrieben wurde. Nun steht aber an unserer Stelle nicht der Ausdruck *παραίνεσις*, sondern *ἐντολή* (*ἐνετείλατο*); daher fasst Philo beide zusammen. Auch dass die Gebote sich an den Weisen wenden, darf er nicht sagen, da sonst die Schwierigkeit entstünde, weshalb der Befehl nicht dem himmlischen Menschen gegeben wurde (vgl. § 94 Anfang). Nach *κατορθωμάτων*

(20) darf daher nicht mit *Mangey* *πρὸς σπουδαίων* ergänzt werden (vgl. Z. 3 der folgenden Seite), aber auch nicht mit *Wendland* *πρὸς τὸν αὐτόν*, da Z. 22 deutlich zeigt, dass auch nach Philo die Befolgung der Gebote Sache des Weisen ist.



sozusagen Gesetze braucht, die Gebote und Verbote enthalten, der noch Lernende endlich des Unterrichts bedarf. Deshalb **95**  
 M. wird mit Recht dem erdhaften Geist, der weder gut noch schlecht, sondern einstweilen noch von mittlerer Sinnesart ist, Befehl und Ermahnung erteilt. Die Ermahnung geschieht mit Hilfe der beiden Namen<sup>1)</sup> „Herr“ und Gott“; denn „Gott der Herr gab den Befehl“; wenn nämlich der Mensch den Ermahnungen folgt, dann wird er von „Gott“ mit Wohltaten begnadet; ist er aber widerspenstig, dann wird er von dem „Herrn“ als Machthaber und Gebieter verjagt. Daher wendet **96**  
 die Schrift auch, als Adam aus dem Garten vertrieben wird, die gleichen Bezeichnungen an, indem sie sagt: „Und Gott der Herr schickte ihn aus dem Garten des frohen Genusses fort, die Erde zu bearbeiten, von der er genommen war“ (1 Mos. 3,23); denn wie „der Herr“ als Gebieter und „Gott“ als Wohltäter den Befehl gegeben hatte, so strafte er in doppelter Eigenschaft den Ungehorsamen; durch dieselben göttlichen Gewalten, durch die er ihn zum Guten heranzuziehen versucht hatte, schickt er den Unfolgsamen wieder weg. — (31.) Was er befiehlt, ist dies: „von jedem Baum im **97**  
 Garten sollst du zur Ernährung essen“. Damit fordert er die Menschenseele auf, nicht von einem einzigen Baume und nicht von einer einzigen Tugend, sondern von allen Tugenden Nutzen zu ziehen; denn „essen“ ist symbolischer Ausdruck für die Nahrung der Seele; die Seele nährt sich aber durch die Aufnahme schöner Dinge und durch die Ausübung vollkommener Handlungen. Aber er sagt nicht nur „du sollst **98**  
 essen“, sondern „du sollst zur Ernährung essen<sup>2)</sup>“, d. h. indem du, wie der Berufssathlet<sup>3)</sup>, nicht wie der gewöhnliche Mensch, die Speise zermalmst und verdaulich machst, damit sie Kraft und Stärke verleihe; denn den Athleten schreiben ja die mit ihrer Vorbereitung Beauftragten vor, nicht gierig zu schlingen, sondern die Nahrung langsam zu zermahlen, damit sie an Kraft gewinnen. Denn aus anderem Grunde ernähre ich mich,

<sup>1)</sup> Vgl. über Philos Auffassung der Gottesnamen die Einleitung zum ersten Bande dieses Uebersetzungswerks S. 19 f.

<sup>2)</sup> **אכל תאכל** übersetzt die LXX *βρώσει φάγη*.

<sup>3)</sup> Ueber die Zwangsernährung der Athleten, die man danach hordearii nannte, vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II<sup>o</sup> 330.

Philos Werke Bd. III.



aus anderem der Athlet; ich tue es nur, um zu leben, der Athlet auch, um kräftig und stark zu werden; deshalb ist es eine der Uebungsregeln, die Nahrung verdaulich zu machen.

99 Das ist die Bedeutung des Wortes „du sollst zur Ernährung essen“. Wir wollen es aber noch genauer betrachten. Die Eltern zu ehren ist nahrhaft und heilsam. Aber die Guten ehren sie in anderer Weise als die Schlechten, diese nämlich nur, um der Sitte zu folgen; sie essen also nicht zur Ernährung, sondern sie essen nur. Wann essen wir nun auch zur Ernährung? Wenn wir (auf die Ursache) zurückgehen, die Gründe untersuchen und aus freiem Urtheil die Schönheit einer solchen Handlungsweise erkennen. Die Gründe aber sind, dass die Eltern uns erzeugt, ernährt, erzogen und mit allem Guten versehen haben <sup>1)</sup>. Ebenso ist es nahrhaft, den wahrhaft Seienden zu ehren; aber nur dann ist es ein ernährendes Essen, wenn dabei auf den Grund zurückgegangen und Rechenschaft über die Gründe der Verehrung gegeben wird.

100 (32.) „Von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen aber dürft ihr nicht essen“. Also ist dieser Baum nicht in dem Garten; denn wenn Gott gebietet, von allen Bäumen des Gartens zu essen, und von diesem Baume zu essen verbietet, so ist es klar, dass er nicht im Garten ist; und das entspricht auch der natürlichen Erklärung; denn er ist, wie ich schon sagte <sup>2)</sup>, seiner Substanz nach drinnen, seiner Wirkung nach nicht. Denn wie im Wachs der Möglichkeit nach alle Siegelabdrücke enthalten sind, in Wirklichkeit aber (immer nur) der eine in ihm abgedrückte, so sind auch in unserer wachstafelartigen Seele alle Eindrücke der Möglichkeit nach, nicht in Wirklichkeit enthalten, und es herrscht (immer) nur der eine ihr eingeprägte, bis er durch einen anderen ausgelöscht wird, der sich schärfer und deutlicher eingräbt. Im Anschluss hieran mag folgende Frage besprochen werden. Als Gott die Aufforderung ergehen lässt, von jedem Baume des Gartens zu essen, richtet er seine Ermahnung an einen Einzelnen; als er aber den Genuss von dem Baume verbietet, der an Bösem und Gutem schuld ist, spricht er zu mehreren; denn dort sagt er: „von jedem Baume sollst

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber die Einzelgesetze II § 226 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. § 60 ff.

du essen“, hier aber: „ihr sollt nicht essen“, und „an dem Tage, da ihr esset (nicht: du issest), sollt ihr (nicht: sollst du) sterben“. Darauf ist zu antworten, dass erstlich das Gute selten, 102 das Böse weit verbreitet ist, und es deswegen schwer ist, auch nur einen Weisen zu entdecken, während die Schlechten in zahlloser Menge zu finden sind; mit Recht richtet Gott also die Mahnung, sich an den Tugenden zu nähren, an einen Einzelnen, die Warnung aber, sich von Schlechtigkeit fernzuhalten, an viele, da sehr viele ihr erliegen. Zweitens aber 103 bedürfen wir zur Erfassung und Anwendung der Tugend nur unseres Verstandes; der Körper hilft ihm dazu nicht nur nicht, sondern hindert ihn sogar. Besteht doch die Aufgabe der Weisheit geradezu darin, sich vom Körper und seinen Begierden abzuwenden <sup>1)</sup>. Beim Genuss der Schlechtigkeit muss dagegen nicht nur der Verstand mitwirken, sondern auch die Sinneswahrnehmung, das Wort und der Körper; denn ihrer 104 allein bedarf der Schlechte zur Betätigung seiner Schlechtigkeit. Wie könnte er denn heilige Geheimnisse verraten ohne Sprachorgan? Wie könnte er den Begierden frönen ohne Bauch und Sinnesorgane? Daher redet Gott notwendigerweise nur mit dem Verstande über den Erwerb der Tugend, da nur er, wie gesagt, zu ihrer Erfassung nötig ist, über die Schlechtigkeit aber mit mehreren, nämlich mit der Seele, der Sprache, den Sinneswerkzeugen und dem Körper. (33.) Nun heisst es weiter: 105 „An dem Tage, da ihr von ihm esset, werdet ihr des Todes sterben“. In Wirklichkeit aber sterben sie (die ersten Menschen), nachdem sie gegessen haben, nicht nur nicht, sondern sie zeugen sogar Kinder und werden so für andere zur Ursache des Lebens. Was ist darauf zu sagen? Es gibt einen m. doppelten Tod, für den Menschen im allgemeinen und für die Seele im besonderen; der des Menschen besteht in der Trennung der Seele vom Körper <sup>2)</sup>; der Tod der Seele bedeutet die Vernichtung der Tugend und die Aneignung der Schlechtigkeit. Deshalb heisst es auch nicht bloss „sterben“, sondern „des 106 Todes sterben“, um zu zeigen, dass nicht der allgemeine, sondern der besondere und eigentliche Tod gemeint ist, den die Seele

<sup>1)</sup> Nach Plato, Phaedon 65a.

<sup>2)</sup> Plato Phaedon 64c.

erleidet, wenn sie unter Leidenschaften und Schlechtigkeiten aller Art begraben wird. Und dieser Tod bedeutet nahezu den äussersten Gegensatz zu jenem: jener besteht nämlich in der Auflösung der Vereinigung von Körper und Seele, dieser vielmehr in einer Vereinigung beider, bei welcher der schlechtere Teil, der Körper, die Oberhand gewinnt und der bessere, die  
 107 Seele, unterliegt. Wo immer es heisst „des Todes sterben“, ist stets zu beachten, dass der Tod als Strafe gemeint ist, nicht der natürliche<sup>1)</sup>; der natürliche besteht eben darin, dass die Seele vom Körper geschieden wird; der als Strafe wird dann herbeigeführt, wenn die Seele dem Leben der Tugend abstirbt und nur das der Schlechtigkeit führt. Vortrefflich spricht sich auch Heraklit aus, der in dieser Hinsicht der Lehre des Moses folgt; er sagt nämlich<sup>2)</sup>: „Wir leben den Tod jener, wir sterben ihr Leben“; denn jetzt, da wir leben, ist unsere Seele tot und in dem Körper wie in einem Grabe<sup>3)</sup> eingebettet; wenn wir aber gestorben sind, dann führt die Seele ihr Eigenleben, befreit von dem schlechten und toten Gesellen, dem Körper, an den sie gefesselt war.

<sup>1)</sup> Der Ausdruck מות ימות, den die LXX durch θανάτω θανατούσθω wiedergibt, wird in der Tat nie von dem natürlichen Tode gebraucht.

<sup>2)</sup> Fg. 62 Diels; vielleicht wirkt auch hier Posidonius' Einfluss mit; vgl. Norden, Vergils Aeneis VI, S. 30. Dasselbe Wort des Heraklit zitiert Philo auch Quaest. in Genes. IV § 152.

<sup>3)</sup> Auch die Auffassung des Körpers (σῶμα) als Grab (σῆμα) der Seele stammt aus Plato: Gorgias 493a, Crat. 400b.

ALLEGORISCHE ERKLÄRUNG DER AUF DAS SECHSTAGE-  
WERK FOLGENDEN ABSCHNITTE DES HEILIGEN GESETZ-  
BUCHES

II. Buch

4. (1.) „Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht schön, dass 1  
der Mensch allein sei; wir wollen ihm einen Gehilfen nach  
seiner Art schaffen“ (1 Mos. 2,18). Weswegen, o Prophet,  
ist es nicht schön, dass der Mensch allein sei <sup>1)</sup>? Weil es  
schön ist, meint er, dass nur der Eine allein sei; der Eine aber,  
der für sich selbst eine Einheit bildet, ist Gott, und nichts ist  
Gott ähnlich; da es aber schön ist, dass der (wahrhaft) Seiende  
allein sei — wie auch bei ihm allein das Schöne zu finden ist,  
— so ist es nicht schön, dass der Mensch allein sei. Aber 2  
die Lehre vom Alleinsein Gottes lässt sich auch so auffassen,  
dass weder vor der Weltentstehung etwas neben Gott war,  
noch, seit die Welt geworden ist, sich ihm etwas zur Seite  
stellen kann; denn er bedarf überhaupt nichts. Besser ist  
jedoch folgende Auffassung: Gott ist allein und ein Einziges,  
keine Zusammensetzung, sondern ein einheitliches Wesen,  
während jeder von uns und jedes der übrigen entstandenen Wesen  
eine Vielheit bildet. So bin ich eine Vielheit: ich bestehe  
aus Seele und Körper, und die Seele aus einem unvernünftigen  
und einem vernünftigen Teil, der Körper aus Warmem und  
Kaltem, Schwerem und Leichtem, Trocknem und Feuchtem;

---

<sup>1)</sup> Die Schriftworte scheinen im Widerspruch zu stehen mit der von  
Philo in Uebereinstimmung mit vielen hellenistischen Philosophen (Heraklit  
Brief 9; Seneca Nat. Quaest. IV P 19; Epikur Fg. 209 U.) vertretenen An-  
schauung (Ueber die Einzelgesetze II § 44), dass der Weise das Allein-  
sein sucht.

- Gott aber ist keine Zusammensetzung und besteht nicht aus  
 3 mehreren Teilen, sondern ist unvermischt mit anderem. Denn was Gott etwa beigefügt werden könnte, müsste entweder besser p. oder schlechter sein als er oder ihm gleich; nun aber gibt es nichts, was ihm gleich oder besser ist, und Geringeres kann ihm nicht beigefügt werden, sonst müsse er ja selbst geringer werden, dann wäre er auch vergänglich — eine Möglichkeit, an die nicht einmal gedacht werden darf. So entspricht also Gott der Einheit und dem Alleinsein, oder vielmehr das Alleinsein dem einzigen Gott<sup>1)</sup>; denn jede Zahl ist jünger als das Weltall, wie ja auch die Zeit es ist; Gott aber ist älter als  
 4 die Welt, und ihr Schöpfer. (2.) Für keinen Menschen ist es aber schön, dass er allein sei. Denn es gibt zwei Arten von Menschen, die nach dem Ebenbilde (Gottes) gewordene und die aus der Erde gebildete. Für den ebenbildlichen Menschen ist es nicht schön, dass er allein sei; denn er strebt nach seinem Urbilde; das Ebenbild Gottes ist ja das Vorbild der Menschen<sup>2)</sup>, jede Nachbildung aber strebt nach dem, dessen Nachbildung sie ist, und stellt sich neben es. Für den „gebildeten“ (Menschen) ist es aber noch viel weniger schön, allein zu sein, ja, es ist ihm geradezu unmöglich; denn die Sinneswahrnehmungen, Leidenschaften, Laster und tausend andere Dinge sind  
 5 diesem Geiste zugesellt und beigegeben. Diesem zweiten Menschen entsteht also ein Gehülfe, der erstlich ein gewordener ist, denn es heisst: „wir wollen ihm einen Gehülfen machen“; zweitens ist er jünger als der, dem er helfen soll; denn erst bildet Gott den Geist, erst dann entschliesst er sich, seinen Gehülfen zu bilden. Aber auch diese Angaben sind allegorisch mit Bezug auf Naturvorgänge gemeint. Denn die Sinnlichkeit und die Empfindungen der Seele sind Gehülfen, jünger als die Seele selbst. Wie sie nun helfen, werden wir noch sehen; dass sie aber jünger sind, wollen wir zunächst betrachten.  
 6 (3.) Wie nämlich nach der Ansicht der hervorragendsten Aerzte

<sup>1)</sup> Gott ist nicht das Abbild der Einheit (*μονάς*), sondern diese ist erst von ihm abstrahiert. So erklärt Philo auch geradezu, dass Gott selbst über der *μονάς* steht: Ueber Belohnungen und Strafen § 40, Ueber das beschauliche Leben § 2. Zum folgenden vgl. über die Weltsch. § 26 und Anm.

<sup>2)</sup> Für *ἄλλων* scheint *ἀνθρώπων* gelesen werden zu müssen.

und Naturforscher das Herz sich vor dem ganzen Körper bildet, gleichsam als Grundpfeiler oder wie der Kiel eines Schiffes, und auf ihm der übrige Körper sich aufbaut, — wie es auch nach dem Tode noch schlagen soll, da es zuerst entsteht und zuletzt vergeht, — so dürfte auch der führende Teil der Seele älter sein, als die Gesamtseele, jünger der unvernünftige, dessen Entstehung die Schrift noch nicht dargelegt hat, aber darzustellen sich anschickt. Der unvernünftige Teil besteht aus der Sinnlichkeit und den durch sie erzeugten Empfindungen, zumal wenn die Entscheidung nicht unser eigenes Werk ist<sup>1)</sup>. So ist also richtig der Helfer jünger und etwas 7 Gewordenes. Nun wollen wir die vorhin verschobene M. Frage untersuchen, wie er Hülfe leistet. Wie kann unser Geist begreifen, dass dies Ding weiss oder schwarz ist, wenn er nicht den Gesichtssinn zum Helfer hat? Wie kann er feststellen, dass die Stimme des Sängers zur Zither angenehm oder im Gegenteil misstönend ist, wenn er sich nicht der Hülfe des Gehörs bedient? Wie kann er wissen, dass die Düfte wohl- oder übelriechend sind, wenn nicht der Geruchssinn ihm beisteht? Wie kann er die Säfte anders prüfen als mit Hülfe des Geschmackssinnes? Wie anders Weiches und Rauhes als durch den Tastsinn? Es gibt aber auch, wie gesagt, eine zweite Art 8 von Helfern, die leidenschaftlichen Empfindungen; denn auch die Lust trägt bei zur Erhaltung unseres Geschlechtes, ebenso die Begierde; Schmerz und Furcht veranlassen die Seele, indem sie sie peinigen, nichts zu verabsäumen; der Zorn hat als Abwehrwaffe schon vielen stark genützt; ähnliches gilt auch sonst<sup>2)</sup>. Deswegen sagt die Schrift höchst treffend: „einen

<sup>1)</sup> Die Affekte entstehen nach Posidonius aus den unverständigen Seelenvermögen, die uns hindern, dem uns eingeborenen Dämon zu folgen (Galen plac. Hipp. V. S. 449 Mü.). Insofern sind die Affekthandlungen nicht das Ergebnis „unserer“ Entscheidung; denn das Ich des Menschen ist eben dieser gottverwandte Dämon, nicht sein „Grab“, der Körper.

<sup>2)</sup> Bréhier macht mit vollem Recht auf den Widerspruch zwischen der hohen Wertschätzung der Sinne, ja, der Affekte an unserer Stelle und ihrer sonstigen abfälligen Beurteilung bei Philo aufmerksam. Natürlich ist der Anlass im Textwort zu suchen. Philo kannte aus der Rhetorenschule, die dergleichen *συμπλοή* liebte, einen Vergleich der Vorzüge der Sinne und des Verstandes (Ueber die Einzelges. I § 833 ff.); das Lob der Affekte und



Helfer nach seiner Art“; denn in Wahrheit ist dieser Helfer dem Geiste als Bruder und Blutsfreund verwandt, denn Teile und Kinder der einen Seele sind die Sinnlichkeit und die Empfindungen.

- 9 (4.) Der Helfer war also von doppelter Art; die eine besteht in den Empfindungen, die andere in der sinnlichen Wahrnehmung. Zunächst beschreibt nun die Schrift nur die Entstehung der ersten; sie sagt nämlich: „Und Gott bildete noch aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie zu Adam, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und alles, was Adam eine lebende Seele nannte, — dies ist sein Name“ (1 Mos. 2,19). Du siehst, welches unsere Helfer sind: die Tiere, d. h. die Empfindungen der Seele; denn auf die Worte „wir wollen einen Gehülfen machen nach seiner Art“ folgt: „er bildete die Tiere“; also sind die  
 10 Tiere unsere Helfer. Sie werden aber nicht in genauer Weise Helfer genannt, sondern im uneigentlichen Sinne; denn in Wahrheit finden sich ja unter ihnen auch Feinde, wie<sup>1)</sup> auch unter den Staaten gelegentlich die Verbündeten (in Wahrheit) Verräter und Ueberläufer und, wenn wir an Freundschaften denken, die Schmeichler nicht Freunde, sondern Feinde sind. Mit den Ausdrücken Himmel und Feld bezeichnet die Schrift allegorisch den Geist; denn wie ein Feld bringt dieser tausenderlei Keime und Triebe hervor, und wie der Himmel er-  
 11 zeugt er herrliche, göttliche, selige Wesen<sup>2)</sup>. Mit Getier und Vögeln sind aber die leidenschaftlichen Empfindungen verglichen; denn sie schädigen den Geist durch ihre wilde, zügellose Art und flattern wie Vögel auf die Seele nieder; denn heftig und kaum zu ertragen ist ihr Anprall. Durchaus nicht ohne Grund ist den Worten „er bildete“ das Wort „noch“ hinzugefügt. Weshalb? Weil bereits früher die Gestaltung der Tiere vor der Ent-

p. 6

Sinne wird, wie Bréhier vermutet, auf Aristoteles zurückgehen; für das der Sinne sind aber auch andere Quellen denkbar (Demokrit B 125 Diels, wohl die Quelle der Synkrisis; Diog. Cyn. fg. 2 Mull.; Epikureer).

<sup>1)</sup> Der Satz ὥσπερ knüpft an den nächstvorhergehenden (καταχρηστικῶς λέγονται) an und sucht die Auffassung der πάθη als unserer Freunde damit zu rechtfertigen, dass auch die sog. Freunde und befreundete Staaten oft Feinde sind.

<sup>2)</sup> Philo denkt an die „göttlichen“ Gestirne.



stehung des Menschen beschrieben war, wie es folgendermassen am sechsten Schöpfungstage heisst: „Und er sprach: die Erde bringe Lebewesen hervor nach ihrer Gattung, Vierfüssler, Kriechtiere und wilde Tiere <sup>1)</sup>“ (1 Mos. 1,24). Weshalb bildet Gott 12 nun andere Tiere und begnügt sich nicht mit den früheren? Das liesse sich ethisch so erklären: in reichem Masse ist die Schlechtigkeit in der Schöpfung vorhanden, sodass stets aufs neue die schlimmsten Dinge in ihr erzeugt werden. Physisch dagegen so: zunächst schuf Gott im Sechstageswerk die Gattungen der Leidenschaften und ihre Ideen, nun bildet er die Arten hinzu; deswegen heisst es: Gott bilde noch. Dass es 13 sich aber um die bereits geschaffenen Gattungen handelt, geht hervor aus den Worten: „die Erde bringe Lebewesen hervor“ — nicht nach Art, sondern — „nach Gattung“. Und so erweist sich das Verfahren des Schöpfers durchweg: vor den Arten schafft er die Gattungen; so auch bei dem Menschen <sup>2)</sup>; nachdem er den Gattungsmenschen geschaffen, in welchem das männliche und das weibliche Geschlecht vereinigt war, bildete er erst später die Sonderart, den Adam. (5.) Während die 14 Schrift nun diese Art der Helfer ausdrücklich nennt, verschiebt sie die Benennung der anderen, nämlich der Sinnlichkeit, bis zur Darstellung der Bildung des Weibes und bespricht, indem sie sie hinauschiebt, höchst kunstvoll die Namengebung (der Tiere). Hier verdient sowohl die figürliche Deutung wie der Wortsinn unsere Bewunderung: der Wortsinn, insofern der Gesetzgeber die Namengebung dem ersterschaffenen Menschen zuschreibt <sup>3)</sup>; während nämlich die griechischen 15

<sup>1)</sup> Nach dem hebr. Text wäre zu übersetzen: Haustierte, Kriechtiere und freilebende Tiere.

<sup>2)</sup> Vgl. Ueber die Weltsch. § 134 f. und Anm. Zum folgenden vgl. 1 Mos. 1,27: „männlich und weiblich bildete er sie“.

<sup>3)</sup> Nur an dieser Stelle folgt Philo dem Wortsinn, um die Ueberlegenheit der Bibel über die landläufige griechische Anschauung darzutun. Nach der Ansicht der meisten griechischen Denker ist die Sprache durch Thesis, durch Namengebung mehrerer weiser Männer der Vorzeit, entstanden (Plato Crat. 401 a. b.) Dagegen führte nach der von Philo mehrfach benutzten Quelle von Cic. Tusc. I § 62 (wohl Posidonius; s. auch Pohlenz z. St.) Pythagoras ihren Ursprung auf einen, und zwar den weisesten der Menschen zurück. Die Begründung Philos und wohl der Quelle ist klarer als an unse-

- Philosophen behaupten, weise Männer hätten zuerst den Dingen die Namen gegeben, sagt Moses weit richtiger, erstlich, dass nicht mehrere Männer der Vorzeit, sondern der Ersterschaffene es tat, damit er, ebenso wie er als Entstehungsgrund für die übrigen Menschen gestaltet wurde, auch als Urheber der mündlichen Verständigung gelte — denn ohne Namen gäbe es auch keine Sprache —; zweitens, dass sich, wenn viele die Namen gegeben hätten, ein Durcheinander und Wirrsal hätte ergeben müssen, da jeder einen anderen gegeben hätte, wenn aber nur einer sie gab, die Namengebung der Sache entsprechen und für alle als gleiches Symbol des vorhandenen oder bezeichneten Gegenstandes dienen musste. (6.) Die ethische Auslegung aber lautet also: den Ausdruck „was“ gebrauchen wir häufig im Sinne von „weshalb“, wie in den Beispielen: was hast du dich gewaschen? was gehst du spazieren? was unterhältst du dich?, wo es durchweg für „weshalb“ steht. Der Ausdruck: „zu sehen, was er ihnen für Namen geben wird“, bedeutet also soviel wie: weshalb der Geist jede von ihnen nennen, herbeirufen<sup>1)</sup> und begrüßen wird, ob nur der Not gehorchend, weil das Sterbliche notwendig von Leidenschaften und Lastern unterjocht ist, oder aus überschüssigem, masslosen Drange<sup>2)</sup>, und ob er es wegen der Bedürfnisse des Erdgeborenen tut oder weil er sie für etwas Vortreffliches und
- 16  
17
- höchst Bewundernswertes hält. So muss z. B. das Geschaffene sich der Lust hingeben, aber der Schlechte wird sie als höchstes

rer Stelle ausgesprochen Quaest. in Gen. I § 20f. (der griechische Text ist teilweise erhalten bei Johannes Damascenus: Harris, *Fragments of Philo* 12 f.) „Da Menschen die Namen gebrauchen sollten, musste ein Mensch mit ihrer Erfindung beauftragt werden. Aber nur für den Vernünftigsten, an Verstand alle Ueberragenden, passte eine solche Aufgabe; nicht ein Weiser, sondern der erste Erdgeborene musste die Namen erfinden“. Philo setzt also einerseits voraus, dass die Namengebung höchste Weisheit erfordert (Plat. *Crat.* 390 d), andererseits, dass Adam der weiseste Mensch war, was im Widerspruch zu den häufigen Hinweisen auf seine erdhafte Sündhaftigkeit Ueber die Weltsch. § 136 ff. nach griechischem Vorbild (s. die Anm.) gelehrt wird.

<sup>1)</sup> Philo verwendet den Doppelsinn von καλεῖν: nennen und rufen.

<sup>2)</sup> Nach der älteren stoischen Lehre (Diog. La. VII 110) ist jedes πάθος eine πλεονάζουσα ὁρμή, nach Posidonius (Galen, *De plac. Hipp. et Plat.* p. 448, 12 Müller) Wirkung der unvernünftigen Seelenvermögen.

M. Gut geniessen<sup>1)</sup>, der Gute nur als etwas Notwendiges; denn ohne Lust geschieht nichts bei dem sterblichen Geschlecht. Auch den Gelderwerb hält der Schlechte für ein höchstes Gut, der Gute nur für nötig und nützlich. Es ist daher vollberechtigt, wenn Gott sehen und kennen lernen will, wie der Geist jede dieser Empfindungen heranruft und aufnimmt, ob als etwas Gutes oder Gleichgültiges oder Schlechtes, wenn auch Notwendiges. Was der Geist daher auch immer herbeigerufen 18 und als lebende Seele begrüsst hat, wem er also gleichen Rang wie der eigenen Seele zugesprochen hat, das wurde zur Begründung nicht nur des Benannten, sondern auch des Benennenden<sup>2)</sup>; hat er z. B. die Lust aufgenommen, so heisst er ein Lüstling; war es die Begierde, so heisst er begehrllich; war es Zuchtlosigkeit, so heisst er zuchtlos; war es die Feigheit, so heisst er feige, und so fort bei den übrigen. Denn wie von den Tugenden der ihnen gemäss Lebende (seinen Namen empfängt und) einsichtig, besonnen, gerecht oder tapfer genannt wird, so heisst einer auch nach den entsprechenden Lastern ungerecht, unvernünftig und unmännlich, wenn er ein solches Verhalten zu sich heranruft und begrüsst.

(7.) „Und<sup>3)</sup> Gott warf eine Verzückung<sup>4)</sup> über Adam, 19 und er schlief ein; dann nahm er eine seiner Seiten u. s. w.“

<sup>1)</sup> Hinweis auf die Epikureer.

<sup>2)</sup> Die Textworte: „dies ist sein Name“ lassen auch die Beziehung auf Adam grammatisch zu.

<sup>3)</sup> Philo übergeht den Vers 20: „Und Adam gab Namen allem Vieh, allen Vögeln des Himmels und allem Gewild des Feldes; für Adam aber fand sich kein ihm gleicher Gehilfe“. Wie auch Quaest. in Gen. I § 28 zeigt, hatte er zu ihm nichts von Belang zu bemerken.

<sup>4)</sup> Das Wort *ἐκστασις* hat für Philo noch nicht vorwiegend den uns namentlich durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch geläufigen Sinn (Ekstase). Nach Quis rer. div. heres § 249 bedeutet es 1. eine schwere Geistesstörung, 2. lebhaftes Erschrecken, 3. Ruhe des Bewusstseins, „soweit solche überhaupt möglich ist“, 4. prophetische Verzückung. An unserer Stelle soll (vergl. a. a. O. § 257) die dritte Art gemeint sein (ebenso Quaest. in Gen. I § 24); Philo spielt aber § 31f. auch auf die erste an. — Zum folgenden ist zu beachten, dass *πλευρά* auch in der Einzahl nicht nur die Rippe, sondern auch die garze Seite des Körpers bedeuten kann. In letzterem Sinne fasst es Philo Quaest. in Gen. I § 25, wo er anders als hier die wörtliche Deutung nicht für ausgeschlossen hält. Allerdings müsste es

- (1 Mos. 2,21). Hier ist der Wortsinn durchaus mythenhaft; denn wie könnte man annehmen, dass aus einer Seite eines Mannes eine Frau oder überhaupt ein Mensch entstanden sei? Was hätte den Urheber hindern können, wie er aus der Erde einen Mann schuf, ebenso auch eine Frau zu schaffen? Denn der Schöpfer war doch der gleiche und der Stoff in fast unbegrenzter Fülle vorhanden, aus dem alle Mannigfaltigkeit  
 20 geschaffen werden konnte. Und weshalb hat er aus keinem anderen Körperteil, so viele es deren auch gibt, sondern gerade aus der Seite das Weib gebildet? Und was für eine Seite nahm er — um einmal anzunehmen, dass die Schrift nur von zweien redet; in Wirklichkeit hat sie nicht einmal deren Zahl angegeben —? die linke oder die rechte? Wenn er nun die eine mit Fleisch füllte, war denn die andere nicht auch aus Fleisch? Sind doch unsere Seiten verwandt und verschwistert mit allen Teilen unseres Körpers und aus Fleisch!  
 21 Was ist nun darauf zu sagen? Seiten nennen wir im gewöhnlichen Leben (auf griechisch) die Kräfte; „der Mensch hat Seiten“ sagen wir im Sinne von „er hat Kräfte“; „stark von Seiten“ nennen wir den Athleten anstatt „kräftig“; und Seiten hat, so sagen wir, der Sänger, und meinen: eine kräftige  
 22 Stimme. Nachdem wir dies vorausgeschickt, muss weiter gesagt werden, dass der nackte<sup>1)</sup>, nicht an den Körper gebundene Geist — und von diesem noch nicht an den Leib geketteten ist ja die Rede — viele Kräfte hat: die zusammenhaltende, belebende, beseelende, denkende und viele tausend andere mit ihren Gattungen und Arten<sup>2)</sup>. Den Zusammenhalt

dann aber *ἐτέραν πλευράν* heissen; hierauf gründet sich Philo Frage § 20 nach der Zahl der Seiten.

<sup>1)</sup> Mit Bezug auf Vers 25: sie waren beide nackt; s. § 53 ff.

<sup>2)</sup> Philo spricht hier von den 4 Kräften der Seele im weiteren Sinne: *ἐξῆς, φύσις, ψυχὴ, λογικὴ ψυχὴ* (*ἐκτικὴ, φυτικὴ, ψυχικὴ, λογικὴ*). Die *ἐκτικὴ*, die auch die unorganischen Gegenstände besitzen, ist die Kraft, Stoffe zusammenzuhalten (*ἔχειν = συνέχειν*: Arnim II 444), aber auch Zustände zu bilden (*σχηματίζειν*: Arnim 449); ihr Träger ist nach stoischer Lehre (Arnim II 441 ff.) das *πνεῦμα*: Philo Quod deus sit immut. § 35 f. Ebenda § 37 f. spricht Philo über die auch den Pflanzen zukommende *φυτικὴ*, die Kraft, organische Wesen zu bilden; § 41 ff. über die *ψυχικὴ*, die animalische, nur den lebenden Wesen zukommende Seelenkraft, zu deren Bestandteilen ausser *φαντασία*

besitzen auch die unbeseelten Steine und Hölzer; an ihm haben auch unsere Knochen Anteil, die sich mit Steinen vergleichen lassen. Die belebende Kraft wirkt auch bis ins Pflanzenreich hinein; und auch wir haben Körperteile, die den Pflanzen vergleichbar sind, nämlich Nägel und Haare; Belebung bedeutet aber einen schon bewegungsfähigen Zusammenhalt. Seele ist ein Belebtes, das ausserdem Vorstellungsvermögen <sup>23</sup> und Begehrungstrieb besitzt. Beides haben wir mit den vernunftlosen Tieren gemeinsam; auch unser Geist hat einen der Seele der vernunftlosen Tiere entsprechenden Bestandteil. Die denkende Kraft ist dem Geist eigentümlich; sie <sup>1)</sup> ist uns vielleicht gemeinsam mit den göttlicheren Wesen, unter den Sterblichen aber nur den Menschen eigen; sie ist von doppelter Art und bekundet sich erstens, wenn wir logisch denken als vernunftbegabte Wesen, zweitens wenn wir uns unterhalten <sup>2)</sup>. Es gibt nun noch eine andere, den genannten ver- <sup>24</sup> wandte Kraft, die sinnliche, und von ihr ist hier die Rede. Denn nichts anderes schildert die Schrift, als die Entstehung der wirksamen Sinnlichkeit; und das geschieht an der rechten Stelle; (8.) denn nach dem Geiste musste sofort die Sinnlichkeit als seine Gehülfin und Bundesgenossin geschaffen werden. Nach Vollendung des Geistes bildet er daher als zweite Schöpfung die an Rang und Kraft ihm nachstehende wirksame Sinnlichkeit zur Vollendung der ganzen Seele und zur Wahrnehmung der Gegenstände. Wie wird sie nun erzeugt? <sup>25</sup> Wie die Schrift selbst wiederum sagt: während der Geist schläft; denn in Wahrheit geschieht die Wahrnehmung, wenn der Geist in Schlummer versunken ist, und sie erlischt

(Vorstellung) und *ὁρμή* (Begehrungsvermögen) auch die *αἰσθησις* (sinnliche Wahrnehmung) gehört, über deren Verhältnis zu den übrigen Kräften sich Philo hier merkwürdig unklar äussert. Die *λογική*, die vernünftige Seele, die nur der Mensch besitzt, ist mit der ebenda § 44 genannten *διανοία* identisch (Arnim II 828), während Philo hier beide trennt, ohne den Unterschied anzugeben. *Λογικὴν* ist daher wohl zu streichen, das Wort fehlt in der Armen. Uebersetzung [L. C.]. Die 4 Kräfte nebeneinander auch bei Kritolaus bei Philo De aetern. m. § 75 und bei Sextus adv. Math. IX 81–85 (d. i. Posidonius).

<sup>1)</sup> Die Worte καὶ ἡ λογική sind wohl ebenfalls zu streichen [L. C.]

<sup>2)</sup> Λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικός (Gedanke und ausgesprochener Gedanke).

wieder, wenn der Geist erwacht. Zum Beweise diene, dass wir uns, wenn wir etwas recht scharf durchdenken wollen, in die Einsamkeit flüchten, die Augen schliessen, die Ohren uns zuhalten, also den Sinneswerkzeugen entsagen. Wenn also der Geist aufsteht und zum Erwachen gelangt, geht die Sinnlichkeit unter<sup>1)</sup>. Untersuchen wir aber auch andererseits, unter welchen Umständen der Geist in Schlaf verfällt. Wenn nämlich die Sinnlichkeit rings um ihn sich erhebt und ange-regt wird, wenn das Auge die kunstvollen Werke von Malern und Bildhauern betrachtet, wird da nicht der Geist ausser Tätigkeit gesetzt, indem er nichts Denkbare mehr denkt? Und wenn der Gehörsinn sich dem Wohlklang einer Stimme hingibt, kann der Geist etwas von dem ihm Zukommenden denken? Noch weit mehr wird er ausser Tätigkeit gesetzt, wenn der Geschmackssinn sich erhebt und mit gieriger Lust an leiblichen Genüssen sich sättigt. Deshalb sagt auch Moses, aus Besorgnis, dass der Geist nicht nur schlafen, sondern auch vollständig absterben könne, an anderer Stelle: „Ein Pflock sei dir an deinem Gürtel, und wenn du dich nidersetzest, sollst du mit ihm graben und deinen Unrat hineinlegen und ihn bedecken“ (5. Mos. 23,14), wo er mit dem Pflock symbolisch die Vernunft meint<sup>2)</sup>, die die verborgenen Dinge aus-gräbt; er befiehlt, ihn bei der Leidenschaft zu tragen, die fest gegürtet werden muss und nicht gelockert und lose gelassen werden darf; dies muss aber dann geschehen, wenn der Geist von der Spannung auf die Denkgegenstände<sup>3)</sup> ablassend sich den sinnlichen Empfindungen hingibt und zur Ruhe setzt, indem er der Notdurft des Körpers nachgibt und sich von ihr leiten lässt. So verhält es sich ja auch: wenn der Geist bei den Veranstaltungen des Wohllebens sich selbst vergisst, bezwungen von den Reizen der Lüste, dann sind wir geknechtet und

<sup>1)</sup> Ueber die Lehre, dass die Seele sich im Schlaf auf ihr Wesen be-sinnt, vgl. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles, S. 103. Die von ihm an-geführten Stellen Sextus Emp. adv. math. IX § 20f. und Cic. De div. I § 63, zu denen Cic. Tusc. I § 44 kommt, gehen wohl auf Posidonius zurück. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb, S. 50 hält *νοητά* § 31 ohne Grund für Einschub Philos in eine ältere Auslegung.

<sup>2)</sup> Die ganze Stelle wird Buch III § 151 ff. ausführlich besprochen.

<sup>3)</sup> Nach stoischer Erkenntnistheorie: vgl. Buch I § 29.



geben uns der unverhüllten Unreinheit hin; ist aber die Vernunft stark genug, die sinnliche Empfindung zu läutern, so berauschen wir uns weder beim Trinken, noch werden wir beim Essen übermütig durch Sättigung <sup>1)</sup>, sondern speisen ohne Torheit und ohne Rausch. So fällt denn das Wachen der Sinne <sup>30</sup> mit dem Schlafen des Geistes und das Wachen des Geistes mit der Untätigkeit der Sinne zusammen, wie mit dem Aufgang der Sonne das Leuchten der anderen Himmelskörper unsichtbar wird und erst wieder deutlich mit ihrem Untergang. Denn wie die Sonne, stellt der Geist, wenn er wacht, die Sinne in Schatten, und er lässt sie erstrahlen, wenn er schläft <sup>2)</sup>. (9.) Nachdem wir dies erörtert, müssen wir die einzelnen <sup>31</sup> Ausdrücke demgemäss erklären. „Gott warf eine Ekstase über Adam, und er schlief ein“. Ganz richtig: denn die Ekstase und Veränderung des Geistes ist sein Schlaf; er tritt <sup>3)</sup> dann aus sich heraus, wenn er sich nicht mit den ihm zukommenden geistigen Dingen beschäftigt; und wenn er nicht in dieser Weise tätig ist, schläft er. Treffend ist der Ausdruck, dass er aus sich heraustritt, das will sagen: sich verändert, nicht durch eigene Kraft, sondern durch den, der die Veränderung über ihn wirft, ihm zuträgt und zusendet, Gott. So verhält es sich ja auch; stünde die Fähigkeit der Verän- <sup>32</sup> derung bei mir, so würde ich von ihr Gebrauch machen, so oft ich will, und wenn ich es nicht gern möchte, unverändert bleiben: tatsächlich aber kämpft die Veränderung gegen mich an, und oft, wenn ich etwas Geziemendes denken möchte, werde ich von den Fluten des Unziemlichen überschwemmt, und umgekehrt, wenn etwas Hässliches mir in den Sinn kommt, so kann ich mich durch den köstlichen Trank der Gedanken dadurch säubern <sup>4)</sup>, da Gott durch seine Gnade süßes Wasser statt des salzigen in meine Seele fließen lässt <sup>5)</sup>. Alles Ge- <sup>33</sup>

<sup>1)</sup> Auf den sprichwörtlich gewordenen Vers Solons τίχτει κόρος ὑβριν (Sättigung erzeugt Uebermut) spielt Philo häufig an.

<sup>2)</sup> Vgl. Plato Phaedon 65 e ff. und namentlich Plutarch De curiositate 12.

<sup>3)</sup> Statt ὅε erwartet man γάρ.

<sup>4)</sup> Philo hat hier, wie häufig, Plato Phaedr. 243d im Auge: ποτίμῳ λόγῳ ὅσον ἄλμυράν ἀκοήν ἀποκλύσασθαι.

<sup>5)</sup> Die Vorstellung, dass der Mensch nicht fähig sei, aus eigener Kraft zum Guten zu gelangen und bei ihm zu beharren, wird im Anschluss an



- schaffene muss sich notwendig verändern, da dies in seinem Wesen liegt, wie in dem Gottes die Unveränderlichkeit: nur bleiben die einen, die eine Veränderung erfahren haben, in ihr bis zu ihrem völligen Vergehen, die anderen nur, um das Los des Sterblichen zu erleiden, und diese werden sofort wieder
- 34** gerettet. Deswegen sagt Moses auch: „Er wird den Verderber nicht in eure Häuser eintreten lassen, um zu schlagen“ (2 Mos. 12,23). Denn Gott lässt den Verderber — das Verderben der Seele ist ihre Veränderung — zwar in die Seele eintreten, um das dem Sterblichen eigentümliche Schicksal zu zeigen, lässt aber den Abkömmling des „Gottsehenden“ Israel sich nicht so stark verändern, dass er durch die Veränderung tödlich getroffen wird, sondern veranlasst ihn, aufzuspringen und wie aus einem Abgrund sich emporzurichten und sich zu
- 35** retten. (10.) „Er nahm eine seiner Seiten“. Von den vielen Kräften des Geistes nahm er eine, die Wahrnehmung. Und das Wort „nahm“ ist nicht im Sinne von „nahm fort“ zu verstehen, sondern von „zählte, verzeichnete“, wie es an anderer Stelle heisst: „Nimm die Zahl der im Kriege gewonnenen
- 36** Beutestücke (auf)“ (4 Mos. 31,26). Was will uns nun das lehren? In doppeltem Sinne reden wir von einer sinnlichen Wahrnehmung: von der zuständlichen, wie sie auch im Schlafe vorhanden ist, und der wirksamen. Die erste, die zuständliche Wahrnehmung ist nun zu nichts nütze, da wir ja nicht durch sie die Gegenstände wahrnehmen, wohl aber die zweite, die wirksame; denn durch sie empfangen wir Eindrücke aus der
- 37** Sinnenwelt. Nun hat Gott die erstere erzeugt, als er den

---

die gleiche Bibelstelle Quaest. in Ex. II § 23 und unten § 101 vorgetragen: vgl. auch Buch I § 49. Weitere Parallelen und Nachweise entgegengesetzter Anschauungen bringt Windisch, Die Frömmigkeit Philos S. 15 ff., der übrigens die Bedeutung dieser Vorstellung für Philos Gesamtanschauung zu überschätzen scheint. Im biblisch-rabbinischen Judentum finden sich zu ihr keine vollkommenen Parallelen. Wenn auch gebetet wird, dass Gott das Herz reinigen möge (vgl. Köberle, Sünde und Gnade, S. 619 f.), so steht doch durchweg die Vorstellung im Vordergrund, dass „alles von Gott stammt ausser der Furcht Gottes“ (Berachoth 33 b). Dagegen ist die Frage, ob die Tugend wirklich eine „unentwindbare Waffe“ (Antisthenes: Diog. La. VI 12) oder durch Rausch und Krankheit verlierbar sei, in der stoischen Schule verschieden beantwortet worden: Diog. La. VII 127.

Geist erzeugte, denn er hat ihn mit zahlreichen ruhenden Kräften ausgestattet. Jetzt möchte er auch die wirksame entstehen lassen; diese entsteht aber, wenn die zuständige sich bewegt und ausdehnt bis zum Fleisch und den Behältern der Sinneswerkzeuge; denn wie ein Lebewesen geschaffen ist durch Bewegung von Samen, so auch eine Betätigung durch Bewegung eines Zuständlichen. (11.) „Er füllte sie mit Fleisch 38 an ihrer Stelle“. Das heisst: er vervollständigte die zuständige Sinnlichkeit, indem er sie zur Betätigung brachte und sie ausdehnte bis zum Fleisch und zu der ganzen Oberfläche des Körpers. Deswegen fügte die Schrift hinzu: „Er baute sie zum Weibe aus“, um damit zu lehren, dass der angemessenste, treffendste Name für die Sinnlichkeit Weib ist; denn wie dem Manne das Handeln zukommt und dem Weibe das Leiden, so betätigt sich der Geist handelnd, die Sinnlichkeit dem Weibe gleich leidend. Dies lehrt ja ohne weiteres der Augenschein: 39 das Gesicht verhält sich leidend zu den es erregenden sichtbaren Gegenständen, dem Weissen, dem Schwarzen usw.; das Gehör wird durch die Töne, der Geschmack durch die Säfte beeinflusst, der Geruch durch die Düfte, der Tastsinn durch Rauhes und Weiches; und alle Sinne befinden sich im Ruhezustand, bis zu jedem der erregende Eindruck von aussen hinzutritt.

(12.) „Und er führte sie zu Adam. Da sprach Adam: 40 Das ist jetzt Bein von meinen Gebeinen und Fleisch von meinem Fleisch“ (1 Mos. 2,22 f.). Die tatsächliche Wahrnehmung führt Gott zu dem Geiste, wohl wissend, dass man ihre Bewegung und Vorstellung auf den Geist zurückführen muss<sup>1)</sup>. Wie dieser aber erwägt, was für Kraft sie früher hatte, und dass sie, die früher rein zuständige und ruhende, jetzt zur Vollendung, Betätigung und Bewegung gelangt ist, da erstaunt er und ruft aus, dass sie jetzt nicht mehr ihm fremd, sondern eng verwandt sei; denn so heisst es: „dies 41 ist Bein von meinen Gebeinen“, das heisst: Kraft von meinen Kräften — denn im Sinne von Kraft und Stärke wird hier „Bein“ gebraucht — und Empfindung von meinen Empfin-

<sup>1)</sup> Weil nicht das Auge, sondern der Geist durch das Auge sieht; s. oben I § 29.

- dungen — wie es heisst: „Fleisch von meinem Fleisch“ — ; denn alles, was die Sinnlichkeit erleidet, erfährt sie nicht ohne den Geist; ist dieser doch ihre Quelle und der Grund, 42 auf den sie sich stützt. Es verlohnt sich aber zu fragen, weshalb das Wort jetzt hinzugefügt ist, wie es heisst: das ist jetzt Bein von meinen Gebeinen. Die sinnliche Wahrnehmung ist ihrem Wesen nach jetzt da, weil sie nur in der Gegenwart existiert. Der Geist kann nämlich mit drei Zeiten in Berührung kommen: er erfasst die Gegenwart, erinnert sich der 43 Vergangenheit und erwartet die Zukunft; die Sinnlichkeit kann dagegen weder zukünftige Dinge auffassen und etwas der Erwartung oder Hoffnung Aehnliches erleiden, noch kann sie sich der vergangenen erinnern, sie steht vielmehr allein unter der Einwirkung des eben sie Bewegenden und Vorhandenen, wie das Auge jetzt den Eindruck des Weissen durch das vorhandene Weiss erhält, von nicht mehr Vorhandenem aber nichts mehr erleidet. Der Geist wird dagegen auch durch das Nichtvorhandene erregt, nämlich durch Vergangenes in der Erinnerung, durch Zukünftiges in der Hoffnung und Erwartung.
- 44 (13.) „Deshalb soll sie auch Weib genannt werden“ (1 Mos. 2,23), d. h. deswegen wird die Sinnlichkeit als Weib bezeichnet, „weil diese vom Manne“, dem sie erregenden Geiste, „genommen wird“<sup>1)</sup>. Weswegen ist hier diese hinzugefügt? Weil es auch eine andere Sinnlichkeit gibt, die nicht aus dem Geiste genommen wird, sondern mit ihm entstanden ist. Denn zwei Arten von Sinnlichkeit gibt es, wie ich schon sagte: erstens 45 die zuständige und zweitens die tatsächliche; die zuständige wird nicht aus dem Manne, d. h. dem Geiste, genommen, sondern wird mit ihm geschaffen; denn als der Geist geschaffen wurde, wurde er, wie erwähnt, mit vielen Kräften und Eigenschaften geschaffen, der denkenden, beseelten, zeugenden, so auch der sinnlich wahrnehmenden Kraft; die tatsächliche Sinnlichkeit aber stammt aus dem Geiste; denn aus der im Geiste zuständig vorhandenen Sinnlichkeit dehnt sie sich aus, um wirksam zu werden, ist somit aus dem Geiste

<sup>1)</sup> Nach dem hebräischen Text ist zu übersetzen: „diese soll Männin (אשה) genannt werden, denn vom Manne (איש) wurde diese genommen.“ Zu den Worten τοῦ ζυγούτος ἀδελφῶν wird mit Mangey τοῦ einzuschieben sein.

selbst durch Bewegung entstanden. Einem Wahn verfallen 46 ist aber, wer da glaubt, dass in Wirklichkeit irgend etwas nur aus dem Geiste oder aus ihm (dem Menschen) selbst entstehe. Weisst du nicht, wie auch der auf den Götzenbildern sich niederlassenden Sinnlichkeit Rahel<sup>1)</sup>, die glaubt, dass vom Geiste die Bewegungen ausgehen, der „Sehende“ Vorhaltungen macht? Jene sagt nämlich: „Gib mir Kinder, sonst sterbe ich“ (1 Mos. 30,1); dieser aber antwortet: du Wahngläubige, nicht der Geist ist der Urheber irgend einer Sache, sondern Gott, der vor dem Geiste war; darum heisst es: „Bin ich für dich etwa an Gottes Statt, der dir die Leibesfrucht versagt hat?“ (Vers 2). Dass aber Gott der Erzeuger ist, 47 wird die Schrift bei Lea bezeugen, indem sie sagt: „Da der Herr sah, dass Lea gehasst wurde, öffnete er ihren Schoss, während Rahel unfruchtbar blieb“ (1 Mos. 29,31). Nun ist es doch Sache des Mannes, den Schoss zu öffnen<sup>2)</sup>. Naturgemäss wird aber die Tugend bei dem sterblichen Geschlecht gehasst, deshalb ehrt Gott sie und gewährt den Erstgeborenen der Verhassten. An anderer Stelle heisst es: „Wenn ein 48 Mann zwei Frauen hat, von denen die eine von ihm geliebt und die andere gehasst wird, wenn beide ihm dann Kinder gebären und der erstgeborene Sohn von der Gehassten stammt, so kann der Vater den Erstgeburtsanteil nicht dem Sohne der Geliebten zuwenden unter Uebergang des Sohnes der Gehassten, des Erstgeborenen“ (5 Mos. 21,15 f.); denn das erste und vollkommenste Erzeugnis ist das der verhassten Tugend, das der geliebten Sinneslust aber das letzte<sup>3)</sup>.

(14). „Darum verlässt der Mann den Vater und die 49 Mutter und haftet an seinem Weibe, und die beiden werden zu einem Fleisch“ (1 Mos. 2,24). Um der Sinnlichkeit willen verlässt der Geist, wenn er sich von ihr knechten lässt, den

<sup>1)</sup> Nach 1 Mos 31, 19. 43 hatte Rahel (über deren sonstige Auffassung man Siegfried, Philo S 194 vergleiche) die Götterbilder ihres Vaters gestohlen und sich darauf gesetzt. Der „Sehende“ ist Israel nach bekannter Etymologie (Ueber Abraham § 57 Anm. 2).

<sup>2)</sup> Deutlicher ist der gleiche Gedankengang Buch III § 180 ff. ausgesprochen. Weshalb die Tugend gehasst wird, sagt Philo De post. Caini § 185.

<sup>3)</sup> Vgl. De sacr. Ab. § 19 ff. De sobr. § 21 ff. Quis rer. div. § 49.

- Vater des Alls, Gott, und die Mutter aller Dinge, die Tugend und Weisheit Gottes, und haftet an der Sinnlichkeit und wird zur Einheit mit ihr und löst sich in die Sinnlichkeit auf, also dass sie beide ein Fleisch und eine Empfindung<sup>1)</sup> werden.
- 50 Man beachte, dass nicht die Frau am Manne haftet, sondern umgekehrt der Mann an der Frau, der Geist an der Sinnlichkeit; denn wenn sich das Bessere, der Geist, mit dem Schlechteren, der Sinnlichkeit, vereinigt, dann löst er sich in das Schlechtere, das Fleischliche, auf, d. h. in die Sinnlichkeit, die Mutter der Leidenschaften; wenn aber das Schlechtere, die Sinnlichkeit, dem Besseren, dem Geist, nachfolgt, dann entsteht nicht Fleisch, sondern beide werden zu Geist. Der hier genannte Mensch ist von der eben erwähnten Sinnesart, da er die Liebe zur Leidenschaft der Liebe zu Gott vor-
- 51 zieht. Von ganz anderer Art ist Levi, der sich für die entgegengesetzte Gesinnung entschieden hat, „der zu seinem Vater und zu seiner Mutter sagt: ich habe dich nicht gesehen; seine Brüder kennt er nicht und seine Söhne verleugnet er“ (5 Mos. 33,9); Vater und Mutter, den Geist und den Stoff des Körpers, lässt er im Stich, um den einen Gott zum Anteil zu haben: denn „der Herr selbst ist sein Anteil“ (5 Mos. 10,9). Wer also die Leidenschaft liebt, gewinnt die Leidenschaft zum Anteil; wer aber Gott liebt, wie Levi, dessen
- 52 Anteil ist Gott. Siehst du nicht, dass auch am zehnten des (siebenten) Monats zwei Böcke (an den Altar) herangeführt werden müssen, „ein Anteil für den Herrn und ein Anteil für den Unheilabwender“ (3 Mos. 16,8)? Denn der Anteil des die Leidenschaften Liebenden ist in der Tat die „abzuwendende“ Leidenschaft.
- 53 (15). „Und die beiden waren nackt, Adam und sein Weib, und schämten sich nicht. Die Schlange aber war das klügste aller Tiere auf der Erde, die Gott der Herr gemacht hatte“ p. 76 (1 Mos. 2,25. 3,1). Nackt ist der Geist, der weder von Schlechtigkeit noch von Tugend umhüllt wird, sondern mit beidem tatsächlich nicht bekleidet ist, wie die Seele des unmündigen Kindes, die an beidem, Gutem und Bösem, keinen

<sup>1)</sup> Σάρξ in gleicher Bedeutung De gigant. § 65.

Anteil hat <sup>1)</sup>, von allen Hüllen entkleidet und nackt ist. Denn das sind ja die Kleider der Seele, in welche sie sich hüllt und verbirgt: das Gute ist das Kleid der edlen, das Schlechte das der bösen Seele. Auf dreifache Weise kann aber die Nacktheit der Seele entstehen: einmal, wenn sie unwandelbar und frei von allen Lasten bleibt und alle Leidenschaften abgestreift und von sich abgeworfen hat. Deswegen „befestigt Moses ausserhalb des Lagers sein Zelt, fern von dem Lager, und es wurde Zelt des Zeugnisses genannt“ (2 Mos. 33,7). Das bedeutet: die von Liebe zu Gott erfüllte Seele streift den Körper und seine Freuden ab und flieht weit hinaus von ihnen fort; sie findet Festigkeit, Sicherheit und dauernde Grundlage in den vollkommenen Lehren der Tugend. Ihr wird daher von Gott bezeugt, dass sie nach Schönerem strebt; sie wurde nämlich Zelt des Zeugnisses genannt; wer sie so nannte, ist nicht gesagt, damit die mitbewegte Seele selbst sehe, wer für die tugendliebenden Seelen Zeugnis ablegt. Deswegen darf der Hohepriester ins Allerheiligste nicht in seinem langwallenden Prachtgewande eintreten, er muss vielmehr den Rock ablegen, der erfüllt ist von Vorstellungen und Einbildungen der Seele, und ihn denjenigen zurücklassen, die die äusseren Güter lieben und den Wahn der Wahrheit vorziehen. Er selbst schreitet ohne Hülle, ohne Farbenpracht und Töne, hinein <sup>2)</sup>, um das Blut der Seele zu sprengen und den ganzen Geist als Räucherwerk darzubringen dem Retter und Wohltäter, Gott. Auch Nadab und Abiud, die

<sup>1)</sup> Bréhier verweist auf die Uebereinstimmung mit Seneca Epist. 124,8.

<sup>2)</sup> Nach 3 Mos. 16,4 betritt der Hohepriester das Allerheiligste nur am Versöhnungstag und nur in den weissen Leinengewändern des einfachen Priesters, die er beim Verlassen des Allerheiligsten wieder ablegt (V. 24). Das Prachtgewand des Hohenpriesters ist für Philo Symbol der irdischen Welt (Leben Mosis II § 117; Ueber die Einzelgesetze I § 84), seine Ablegung kann daher sehr wohl den Verzicht auf die Welt der Farben und Töne (bei letzteren ist an die Schellen des Priesterkleides 2 Mos. 28,33 ff. zu denken) und des hohlen Scheins bedeuten. Zugleich aber denkt Philo wohl auch an die oft bei ihm vorkommende Bezeichnung *χρῶν* für den Körper, die irdische Hülle der Seele, eine alte griechische Vorstellung, die sich schon bei Empedokles findet (frg. 126 Diels). Zum folgenden beachte man, dass *γυμνός* (nackt, entblösst) auch von leichter Bekleidung gebraucht wird.



sich Gott genähert, das irdische Leben verlassen und am ewigen Anteil gewonnen haben, werden entblösst von hohler Menschenmeinung geschaut. Sonst hätten sie ja die Träger nicht in ihren Leibröcken fortschaffen können, wenn sie sich nicht entblösst hätten, indem sie jede Fessel der Leidenschaft und körperlichen Notdurft zerrissen, damit nicht ihre Entblössung und Unkörperlichkeit durch das Eindringen gottloser Gedanken verfälscht werde<sup>1</sup>). Denn nicht allen darf man gestatten, Gottes Geheimnisse zu schauen, sondern nur denen, die sich in  
 58 sie hüllen und sie bewahren können. Deswegen tragen Misadai und seine Leute sie auch nicht in ihren eigenen Röcken fort, sondern in denen der im Feuer verbrannten und hinweggenommenen Brüder Nadab und Abiud. Denn jeder Hülle ledig haben diese ihre Nacktheit Gott dargebracht und die Röcke den Leuten des Misadai zurückgelassen; die „Röcke“ sind die Teile des Unvernünftigen, die das Vernünftige in  
 59 den Schatten stellten. Auch Abraham entblösste sich, als er das Wort hörte: „Gehe hinaus aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft<sup>2</sup>) (1 Mos. 12,1)“. Isaak entblösst sich zwar nicht, ist aber stets nackt und körperlos; denn es ergeht an ihn der Befehl, nicht nach Aegypten hinabzugehen (1 Mos. 26, 2), d. h. in die Körperlichkeit<sup>3</sup>) einzugehen. Auch Jakob strebt nach seelischer Nacktheit — seine Glätte

<sup>1</sup>) Nach 3 Mos. 10, 1 — 7 sind Nadab und Abiud zur Strafe dafür, dass sie verbotenes Räucherwerk dargebracht hatten, vor dem Altar verbrannt. Philo deutet den Vorgang so, dass der willig sich Hingebende (hebr. נָדָב) und der als Vater Gott Anerkennende (hebr. Namensform אֲבִיחָיָה: De migr. Abr. § 169) in heiliges Feuer verwandelt wurden (Quis rer. div. heres § 309) und irdischen Tod erlitten haben, um wahrhaft zu leben und Gott zu schauen (De fuga § 59). Ihre Vettern Misadai (hebr. Mischael) und Elizaphan tragen sie nach Vers 5 in ihren Gewändern fort, d. h. nach Philo und den meisten Rabbinen, die deshalb eine „Verbrennung von innen“ annehmen müssen, in denen der Getöteten; nach einer vereinzelt Auffassung sind die Kleider der Träger gemeint (Sanhedrin 52a). Philo, dessen Auslegung völlige Unkenntnis des Urtextes verrät, hat die Diskussion der Rabbinen gewiss nicht gekannt (gegen Siegfried, Philo, S. 158).

<sup>2</sup>) D. h. nach De migr. Abr. § 1ff.: verlasse den Körper und die Sinnlichkeit.

<sup>3</sup>) So deutet Philo Aegypten häufig (Siegfried, Philo S. 244), ohne eine etymologische Begründung anzugeben. (Etwa מִצְרַיִם „Begrenztes“?)



bedeutet ja Nacktheit —; denn „Esau war ein dichtbehaarter, Jakob ein glatter Mann“ (1 Mos. 27,11); darum ist er auch der Mann der Lea<sup>1</sup>). (16.) Dies ist die eine, die vortreffliche 60 Entblössung. Die andere steht im Gegensatz zu ihr und bedeutet die Wegnahme der Tugend infolge einer Sinnesänderung, wenn die Seele in Torheit und Verrücktheit verfällt. Ihr erliegt Noah, der sich entblösst, nachdem er Wein getrunken. Dank gebührt aber Gott, dass die Veränderung und Entblössung seines Geistes durch die Wegnahme der Tugend nicht nach aussen drang, sondern im Hause blieb; denn es heisst: „er entblösste sich in seinem Hause“ (1 Mos. 9, 21); wenn nämlich der Weise fehlt, gerät er nicht so völlig auf Abwege wie der Tor; dessen Torheit breitet sich aus, während die des Weisen sich zusammenzieht; deshalb wird Noah auch wieder nüchtern (V. 24), d. h. er ändert seinen Sinn und erholt sich wie von einer Krankheit. Betrachten wir aber noch ge- 61 nauer diese Entblössung im Hause. Wenn die Seele eine Veränderung erfährt und nur etwas Sinnloses denkt und nicht damit hinaustritt, um es tatsächlich auszuführen, so geschieht das Vergehen nur im Bereich und Hause der Seele. Wenn sie aber zu dem hässlichen Gedanken auch die tatsächliche Ausführung hinzufügt, so dringt das Unrecht auch nach aussen. Deswegen wird auch Chanaan verflucht, weil er die Ver- 62 änderung der Seele nach aussen meldete (V. 25. 22), d. h. nach aussen hin ausdehnte und ausführte, indem er dem schlechten Willen die schlechte Vollendung durch die Tat hinzufügte. Sem und Japhet werden dagegen gelobt, da sie nicht der Regung der Seele nachgaben, sondern ihre Veränderung verhüllten. Deswegen werden auch die Gelübde und 63 die Festsetzungen der Seele gelöst, wenn sie im Hause des Vaters oder des Mannes geschehen, wenn die vernünftigen Erwägungen sich nicht dabei beruhigen und der Veränderung nicht nachgeben, sondern die Sünde verhindern; dann wird ihr auch der Herr des Weltalls verzeihen<sup>2</sup>). Das Gelübde

<sup>1</sup>) *Asa* die glatte. Sonst gibt Philo eine hebr. Ableitung.

<sup>2</sup>) Nach 4 Mos. 30, 4ff. 7 ff. kann das Gelübde einer Haustochter oder einer Ehefrau durch den Vater bzw. den Gatten gelöst werden, nach Vers 6 – 9 wird Gott sie reinsprechen (*καθαρίσει*). Nach der symbolischen Deutung

- einer Witwe aber oder einer verstossenen Frau bezeichnet die Schrift als unauflöslich: „Was für ein Gelübde sie auch auf ihre Seele genommen hat, es muss auf ihr bleiben“ (4 Mos. 30,10); mit Recht: wenn die Seele ausgewiesen wurde und soweit gegangen ist, dass sie sich nicht nur verändert, sondern auch durch ausgeführte Taten gesündigt hat, dann ist sie unheilbar, da sie keinen Anteil mehr hat an dem Verstande, der Gattenstelle
- 64 vertritt, und des Zuspruches des Vaters beraubt ist. Die dritte Art der Entblössung steht in der Mitte zwischen den vorigen; in diesem Falle ist die Seele vollkommen ohne Denktätigkeit und hat weder an der Tugend noch am Laster Anteil. Von ihr, die sich auch bei dem unmündigen Kinde findet, ist hier die Rede, und das Schriftwort: „sie p. 7 waren beide nackt, Adam und seine Frau“ bedeutet soviel wie: weder konnte der Geist denken noch die Sinnlichkeit wahrnehmen, sondern jener war entblösst und nackt von Gedanken, diese
- 65 von Wahrnehmungen. (17.) Betrachten wir nun weiter die Worte: „und sie schämten sich nicht“. Dreierlei ist auf diesem Gebiete zu unterscheiden: Schamlosigkeit, Schamhaftigkeit und die Eigenschaft, keine von beiden zu besitzen. Schamlosigkeit ist dem Schlechten eigentümlich, Schamhaftigkeit dem Guten, nicht schamlos zu sein und auch nicht sich zu schämen dem, der noch nicht der Aufnahme und Anerkennung richtiger Vorstellungen<sup>1)</sup> fähig ist. Von einem solchen ist hier die Rede. Denn wer noch nicht die Vorstellung des Guten und des Bösen kennt, kann weder schamlos noch schamhaft sein.
- 66 Beispiele für die Schamlosigkeit sind alle schamlosen Handlungen, wenn der Geist das Hässliche enthüllt, statt es zu verdecken, und sich mit ihm brüstet und gross tut. So heisst es von Miriam, da sie wider Moses geredet hatte: „Wenn ihr Vater ihr ins Antlitz gespieen hätte, müsste sie sich nicht
- 67 schämen sieben Tage lang?“ (4 Mos. 12,14). Schamlos und

Ueber die Einzelgesetze II § 29 ff. ist sowohl mit dem Gatten wie mit dem Vater der ὀρθὸς λόγος gemeint.

<sup>1)</sup> Κατάληψις heisst bei den Stoikern im Gegensatz zu ὁρᾶ eine richtige, aus der φαντασία καταληπτική stammende Wahrnehmung. Unsere Zustimmung zu ihr ist die συγκατάθεσις, wie Philo sie hier versteht (κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις Arnim, Stoicorum fragm. II 91).

dreist ist in Wirklichkeit die Sinnlichkeit, die von Gott dem Vater hintangesetzt gegen den „im ganzen Hause Wohlbewährten“ (V. 7), dem Gott selbst die Aethiopierin, die unabänderliche, ganz reine Denkart, zugesellt hat, einen Moses zu schelten und anzuklagen wagt wegen einer Sache, für die er gelobt werden müsste; denn das ist sein grösster Ruhm, dass er die Aethiopierin genommen hat, die unwandelbare, feurige, echte Wesenheit; denn wie im Auge der Träger der Sehkraft schwarz ist, so ist der Träger der seelischen Sehkraft Aethiopierin genannt<sup>1)</sup>. Weswegen hat nun die Schrift, da es doch 68 so viele lasterhafte Taten gibt, nur die eine, auf das Hässliche bezügliche, erwähnt, indem sie sagt: „sie beschämten<sup>2)</sup> sich nicht“ und nicht: sie taten kein Unrecht, sie vergingen sich nicht, sie sündigten nicht. Der Grund liegt nahe. Beim wahrhaftigen Gott: nichts halte ich für so hässlich wie den Glauben, dass ich denke oder wahrnehme. Mein Geist wäre 69 die Ursache meines Denkens? Wie wäre das möglich? Weiss er denn von sich selbst, wer er ist oder wie er entstanden ist?<sup>3)</sup> — Und die Sinnlichkeit wäre die Ursache des Wahrnehmens? Wie könnte man das von ihr behaupten, die weder von sich selbst noch von dem Geiste erkannt wird? Siehst du nicht, wie der Geist, der Verstand zu haben glaubt, so häufig unverständlich wird, im Zustande der Uebersättigung, des Rausches, des Irrsinns<sup>4)</sup>? Wo bleibt unter solchen Umständen

<sup>1)</sup> Nach Vers 1 hatten Miriam und Aaron dem Moses einen Vorwurf daraus gemacht, dass er eine Aethiopierin geheiratet hatte. Philo, der oben I § 68 das Wort nach hebräischer Etymologie = Erniedrigung verstand, denkt hier an das ihm bekannte Volk der Aethioper und kann natürlich Moses' Verhalten nur schwer rechtfertigen. Er versucht es zunächst mit Hilfe des Doppelsinns von κατακορύς, das eigentlich gesättigt, aber auch (Plat. Tim. 68c) ganz schwarz bedeutet; schwarz ist also Typus der Reinheit. Dann muss die Etymologie (von αἶθω brennen) erhalten. An den Doppelsinn von κόρη (Pupille und Mädchen) haben Neuere gedacht (Siegfried, Philo S. 195), schwerlich Philo selbst. Die Deutung des Sifre z. St., die Frau sei keine Aethiopierin gewesen, sondern habe sich durch ihre Schönheit so von allen Frauen unterschieden, wie die Aethioper durch ihre Hautfarbe von allen Menschen, berührt sich mit Philo bei offenkundiger Unabhängigkeit eigentümlich.

<sup>2)</sup> So ist nach dem folgenden zu übersetzen.

<sup>3)</sup> Vgl. oben I § 91.

<sup>4)</sup> S. die Anm. zu § 32f.

- das Denken? Und die Sinnlichkeit — wird sie nicht häufig des Wahrnehmungsvermögens beraubt? Kommt es nicht vor, dass wir sehend nicht sehen, hörend nicht hören, wenn sich nämlich der Geist ein klein wenig einem anderen Denkgegen-
- 70 stand zuwendet und (die Sinnlichkeit) vernachlässigt? Solange sie also entblösst sind, der Geist vom Denken, die Sinnlichkeit vom Wahrnehmen, hegen sie nichts Hässliches; sobald sie aber zu begreifen anfangen, kommen sie zu Schändlichkeit und Ueber-
- P. 7 mut; denn es findet sich, dass sie häufig mehr der Albernheit und Torheit ergeben sind, als gesunder Erkenntnis, nicht nur im Zustande der Uebersättigung, des Rausches und des Irrsinns, sondern auch sonst im Leben; denn wo die Sinnlichkeit herrscht, da ist der Geist geknechtet, da er sich auf nichts Denkbare richtet; herrscht aber der Geist, so erscheint die Sinnlichkeit tatenlos, da sie nichts Wahrnehmbares auffasst<sup>1)</sup>.
- 71 (18:) „Die Schlange war aber das klügste von allen Tieren des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte“ (1 Mos. 3,1). Nachdem zuvor Geist und Sinnlichkeit geschaffen waren, aber im erwähnten Sinne nackt waren, musste drittens die Wollust hinzukommen, um die beiden zusammenzuführen zur Auffassung der Denk- und Wahrnehmungsgegenstände. Denn weder konnte der Geist ohne die Sinnlichkeit ein Tier, eine Pflanze, einen Stein, einen Baum oder überhaupt einen Körper erkennen, noch konnte die Sinnlichkeit ohne den Geist ihre
- 72 wahrnehmende Kraft ausüben. Da somit die beiden sich vereinigen mussten zum Begreifen der Gegenstände, wer anders hätte sie zusammengebracht, als das dritte Band liebenden Beghrens<sup>2)</sup>, indem die Wollust Kraft und Gewalt gewann,
- 73 die die Schrift symbolisch als Schlange bezeichnet? Ganz vortrefflich hat aber Gott, der Schöpfer der Lebewesen, die Reihenfolge hergestellt: zuerst schuf er den Geist, den Mann, als das ehrwürdigste<sup>3)</sup> im Menschen, dann die Sinnlichkeit, das Weib, endlich hierauf als drittes die Wollust. Denn dem Range nach folgen die drei aufeinander, wenn man nur ihre

<sup>1)</sup> Vgl. oben § 25 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. auch zum folgenden Plato Tim. 31 c: δεσμών γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὴν γενέσθαι und den ἐρως συναγωγὴς des Symposion 191a.

<sup>3)</sup> πρέσβυς heisst „alt“ und „ehrwürdig“.

Begriffe ins Auge fasst; der Entstehungszeit nach sind sie gleichaltrig; denn die Seele bringt alle ihre Eigenschaften gleichzeitig mit, aber die einen gleich in voller Wirksamkeit, die anderen nur werdefähig und noch nicht zur Vollendung gelangt. Mit der Schlange aber wurde die Wollust aus folgendem Grunde verglichen: windungsreich und mannigfaltig, wie die Bewegung der Schlange, ist auch die der Lust; fünf-fach windet sie sich zuerst; denn durch das Gesicht entstehen Lüste, ebenso durch das Gehör, den Geschmack, den Geruch und den Tastsinn; ferner entstehen die stärksten und heftigsten Lustgefühle im Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht<sup>1)</sup>, durch den eine uns ähnliche Nachkommenschaft entsteht. Aber nicht allein aus diesem Grunde nennen wir die Lust mannigfaltig, weil sie sich durch alle Unterteile des vernunftlosen Bestandtheiles unserer Seele hindurchwindet, sondern auch, weil sie bei jedem einzelnen dieser Teile mannigfaltig ist<sup>2)</sup>. Gleich beim Gesichtssinn ergeben sich mannigfaltige Lustgefühle, durch die ganze Malerei und Bildhauerkunst und die übrigen kunstfertigen Schöpfungen, die innerhalb der einzelnen Künste das Auge erfreuen<sup>3)</sup>; da sind ferner die Unterschiede sprossender, blühender und fruchttragender Pflanzen und die verschiedenartige Schönheit lebender Wesen. In ähnlicher Weise schmeichelt dem Ohre die Flöte, die Zither und jede Art von Instrumenten, auch die melodische Stimme vernunftloser Tiere, wie der Schwalben, der Nachtigallen und der anderen Tiere, denen die Natur musikalische Fähigkeit verliehen, sowie der Wohlklang vernunftbegabter Wesen, der Sänger zur Zither, der Darsteller von Komödien und Tragödien und der sonstigen Vertreter der Schauspielkunst. (19.) Was bedarf es ferner der Belehrung hinsichtlich der Freuden des Bauches? Denn fast so verschieden, wie die sich uns anbietenden und die Sinnlichkeit reizenden Säfte, sind die entsprechenden Lustgefühle. Ist also nicht mit Recht die mannig-

<sup>1)</sup> Ich übersetze nach Wendlands Verbesserung: συντονώταται περί τὰς γυναικῶν ὁμιλίας.

<sup>2)</sup> Die Uebereinstimmung mit Dio von Prusa 4 § 101 (und 8 § 21 f.), wo die ἡδονή in ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird (beachte auch ὅψεις ποικίλοι 8 § 25), lässt auf eine kynische Quelle schliessen (Bréhier).

<sup>3)</sup> Zu ihrer abfälligen Beurteilung vgl. Posidonius bei Sen. Ep. 88, 18.

- faltig schillernde Lust mit der schillernden Schlange verglichen?
- 77 Wenn daher der volksartige, pöbelhafte Teil in uns nach den Häusern in Aegypten, d. h. dem Uebermass des Körperlichen, verlangt<sup>1)</sup>, so verfällt er den Lüsten, die den Tod herbeiführen, nicht als Trennung der Seele von dem Körper, sondern als Vernichtung der Seele durch die Schlechtigkeit<sup>2)</sup>. Denn so heisst es: „Und der Herr sandte wider das Volk die todbringenden Schlangen; sie bissen das Volk, und es starb viel Volk
- 78 von den Söhnen Israels“ (4 Mos. 21,6). Das Sterbende ist aber nicht das Herrschende in uns, sondern das Beherrschte, das Pöbelhafte, und dies wird solange dem Tode verfallen sein, bis es bereut und seine Sünde bekennt; denn sie traten zu Moses und sagten: „Wir haben gesündigt, als wir redeten wider den Herrn und wider dich; bete nun zu dem Herrn, dass er die Schlangen von uns wegnehme“ (V. 7). Mit Recht ist der Ausdruck nicht so gewählt: „weil wir redeten, sündigten wir“, sondern: „weil wir sündigten, redeten wir“<sup>3)</sup>; denn wenn der Geist sündigt und von der Tugend abweicht, da beschuldigt er die Gottheit und gibt ihr die Schuld an seiner
- 79 Sinnesänderung. (20). Wie kann nun die Heilung von der Leidenschaft erfolgen? Dadurch, dass eine andere Schlange hergestellt wird, die von der der Eva grundverschieden ist, nämlich der Begriff der Besonnenheit; denn zur Sinnenlust steht die Besonnenheit im Gegensatz, zur mannigfaltigen Leidenschaft die mannigfaltige<sup>4)</sup> Tugend, die ihre Feindin, die Sinnenlust, zurückweist. Die der Besonnenheit entsprechende Schlange gebietet also Gott dem Moses herzustellen und spricht: „Mache dir eine Schlange und befestige sie auf einem Panier“ (V. 8).

<sup>1)</sup> Dem weiterhin zitierten Verse geht voraus: Warum hast du uns aus Aegypten geführt? *οὐκ ἔστιν* ist also nicht mit Mangey zu beanstanden. — Im Bibelzitat selbst legt Philo auf die Häufung des Ausdrucks Volk Gewicht.

<sup>2)</sup> Vgl. Buch I § 105 ff.

<sup>3)</sup> Philo betont hier mit Unrecht das erste *ὅτι*; denn das *ὅτι* vor *ἡμάρτομεν* (V. 7) ist nicht Kausalpartikel (weil), sondern Einleitungspartikel der direkten Rede, die im Deutschen unübersetzt bleibt.

<sup>4)</sup> Das ist die Besonnenheit in demselben Sinn wie die Lust wegen ihrer Anwendbarkeit auf verschiedene Lebensgebiete; vgl. auch die Nachweise ihrer Unterarten bei Arnim, *Fragmenta Stoicorum* III 264. 272 (gegen Mangey) und *De agr.* § 75 (Zeile 17 *ποικίλον*).



Du siehst, dass Moses die Schlange für keinen Anderen macht, als für sich selbst; denn der Befehl Gottes lautet: mache dir, damit man erkenne, dass nicht jeder im Besitze der Besonnenheit ist, sondern nur der Gottgeliebte. Zu unter- 80 suchen ist aber, warum Moses eine ehernen Schlange herstellt, da ihm über deren Beschaffenheit kein Befehl erteilt wurde<sup>1)</sup>. Der Grund mag folgender gewesen sein: erstens sind die Gnaden- geschenke Gottes ohne Stoff und Eigenschaft, die der Menschen erscheinen dagegen stofflich. Zweitens begehrt Moses die körper- losen Tugenden, während unsere Seelen das Körperliche nicht ab- streifen können und nach körperlicher Tugend<sup>2)</sup> streben. Mit 81 dem starken und festen Erz wird aber der Begriff der Besonnenheit verglichen, da er voll fester Spannkraft und un- zerschneidbar ist, vielleicht auch, weil die Besonnenheit, wie sie in dem Gottgeliebten vorhanden ist, höchst wertvoll und dem Golde vergleichbar ist, von zweitem Range aber die eines Menschen, der strebend die Weisheit zu gewinnen sucht. Wenn nun „ein Basilisk<sup>3)</sup> einen gebissen hat, so wird jeder, der ihn sieht, leben“ (ebenda), ganz richtig: wenn nämlich der Geist, gebissen von der Wollust, der Schlange der Eva, stark genug ist, um mit dem Auge der Seele die Schönheit der Besonnenheit, die Schlange des Moses, und durch sie Gott selbst zu sehen, so wird er leben; nur soll er sehen und im Geiste erfassen. (21.) Weisst du nicht, wie die herrschende Weisheit, 82 Sara<sup>4)</sup>, sagt: „Wer es hört, wird sich mit mir freuen“ (1 Mos. 21,6)? Aber wenn einer die Kraft hat zu hören, dass die Tugend die Seligkeit, den Isaak<sup>4)</sup>, geboren hat, so wird er sofort einen Hymnus der Mitfreude anstimmen. Und ebenso

<sup>1)</sup> Auffällig ist natürlich nicht, warum Moses Erz wählt, was ja mit dem Gebot nicht im Widerspruch steht, sondern warum der Stoff nur bei der Ausführung, nicht bei dem Befehl angegeben wird. Dem entspricht die Antwort.

<sup>2)</sup> Die Tugenden sind nach stoischer Anschauung lebende, körperliche Wesen: Arnim a. a. O. III 305. Moses begehrt ihre Ideen.

<sup>3)</sup> So möchte man (statt Schlange) übersetzen, um den Doppelsinn des folgenden in ihn, das Philo auf Gott bezieht, wiederzugeben.

<sup>4)</sup> Sara und Isaak nach der Bedeutung des hebr. Namen aufgefasst. Εὐδαιμονία (Glückseligkeit) ist nach Posidonius die Frucht der Folgsamkeit gegen den δαίμων, also das Kind der Tugend.



notwendig, wie der Hörer sich freuen muss, ist derjenige, der die Besonnenheit und Gott deutlich gesehen hat, sicher vor  
 83 dem Tode. Viele Seelen aber, die nach Charakterstärke<sup>1)</sup> und Besonnenheit strebten und sich von Leidenschaften freimachten, haben doch die Kraft Gottes erfahren müssen und eine Wandlung zum Schlechten durchgemacht, da der Herr der Welt einen Unterschied machte zwischen sich und der Schöpfung, zwischen sich, dem ewig Unveränderlichen, und der Schöpfung, die da schwankt und zwischen den Gegensätzen hin und her  
 84 schwingt. Denn so heisst es: „Der dich geführt hat durch jene grosse und furchtbare Wüste, wo eine beissende Schlange ist und ein Skorpion und Durst, wo kein Wasser ist, der dir aus dem hochzackigen Felsen eine Wasserquelle hervorsprudeln liess, der dich speiste mit Manna in der Wüste, das deine Väter nicht kannten“ (5 Mos. 8,15 f.). Da siehst du, dass die Seele nicht nur, wenn sie nach den Leidenschaften Aegyptens strebt, den Schlangen anheimfällt, sondern auch, wenn sie sich in der Einsamkeit befindet, gebissen wird von der Wollust der schillernden, schlangenhaften Leidenschaft; denn höchst treffend wird die Tätigkeit der Lust bezeichnet, indem sie Biss  
 85 genannt wird. Aber nicht nur die in der Einsamkeit Befindlichen werden von der Wollust gebissen, sondern auch die Zerstreuten<sup>2)</sup>. Denn oft, wenn ich Verwandte, Freunde und Vaterland verliess und in die Einsamkeit ging, um etwas Schauenswerthes im Geiste zu erkennen, hat es mir nichts genützt, sondern der Geist, der sich zerstreute oder von einer Empfindung gebissen wurde, lenkte sich ab auf Gegenstände entgegengesetzter Art; oft bin ich aber auch in tausendköpfiger Menge mit meiner Seele allein<sup>3)</sup>, da Gott das Gewühl der Seele zer- p. 8  
 sprengt und mich lehrt, dass nicht die Unterschiede des Ortes die Besserung oder Verschlechterung bewirken, sondern Gott, der das Fahrzeug der Seele bewegt und lenkt, wohin er will.  
 86 Aber sie verfällt dem Skorpion, d. h. der Zerstreuung, in der

<sup>1)</sup> Nach De agr. § 97 ist die Schlange des Moses Symbol der καρτερία, die bei den Stoikern als Unterart der Tapferkeit gilt.

<sup>2)</sup> So deutet Philo den Skorpion (σκορπίζειν = zerstreuen).

<sup>3)</sup> Μόνος εἰμι: ἐν τῇ πόλει (allein bin ich in der Stadt) heisst es in dem Heraklitbrief 7.

Einsamkeit, und der Durst nach den Leidenschaften erfasst sie, bis Gott von seiner hochzackigen Weisheit den Labetrunk sendet und die umgewandelte Seele trinkt mit unwandelbarer Gesundheit. Denn der hochzackige Felsen ist die Weisheit Gottes, die er als höchste und erste aus seinen Kräften schnitt, aus der er die von Liebe zu Gott erfüllten Seelen trinkt. Wenn sie aber von ihr getrunken haben, so erfüllen sie sich auch mit dem Allgemeinsten, dem Manna; denn Manna heisst das Etwas <sup>1)</sup>, der Oberbegriff aller Dinge; dies Allgemeinste aber ist Gott, und nach ihm kommt die göttliche Vernunft; die übrigen Dinge sind nur scheinbar vorhanden, tatsächlich <sup>2)</sup> dem Nichtvorhandenen gleich <sup>3)</sup>. (22) Beachte aber jetzt den 87 Unterschied zwischen dem, der in der Einsamkeit und dem, der in Aegypten <sup>4)</sup> die Wandlung erfährt. Dieser verfällt todbringenden Schlangen, d. h. unersättlichen Lüsten, die den Tod herbeiführen; der Tugendbeflissene dagegen wird nur gebissen von der Sinnenlust und wird zerstreut, nicht getötet. Und während jener durch die Besonnenheit, die eherne, von dem weisen Moses hergestellte Schlange geheilt wird, wird dieser von Gott selbst getränkt mit dem herrlichen Tranke der Weisheit aus der Quelle, die Gott selbst aus seiner Weisheit ausströmen liess. Ja, nicht einmal dem gottgeliebten Moses 88 bleibt die schlangenhafte Sinnenlust fern. Denn so heisst es: „Wenn sie mir nun nicht trauen und nicht auf meine Stimme hören werden — denn sie werden sagen: Gott ist dir nicht erschienen — was soll ich ihnen antworten? Das sprach der Herr zu Moses: Was ist dies in deiner Hand? Und er sprach: ein Stab. Und jener sprach: Wirf ihn zu Boden. Und er warf

<sup>1)</sup> Nach 2. Mos. 16, 13, wo  $\pi$  allerdings Fragewort ist, nicht, wie Philo will, Indefinitum. Siehe die ausführliche Behandlung der Stelle Buch III § 169.

<sup>2)</sup> Ich möchte  $\sigma\zeta$  streichen und im übrigen Cohns Textgestaltung folgen.

<sup>3)</sup> Philos Auffassung der Stelle, wonach Gott die Wandlung über den Menschen verhängt, um ihn an seine Unzulänglichkeit zu mahnen, findet im Zusammenhang ihre Stütze. Nach dem vorhergehenden Vers 14 und dem folgenden Vers 17 sollen wir nicht Gott vergessen, der uns aus Aegypten geführt, und die Erlösung der eigenen Kraft zuschreiben

<sup>4)</sup> Der Ausdruck ist ungenau, da die letztere Wandlung auch in der Wüste erfolgt; aber sie besteht ja in einer geistigen Umkehr nach Aegypten.

- ihn zu Boden; da ward er zur Schlange, und Moses floh vor ihr. Da sprach der Herr zu Moses: Strecke deine Hand aus und fasse sie am Schweife. Und er streckte seine Hand aus und fasste sie am Schweife, da ward sie zum Stab in seiner Hand. Auf dass sie dir vertrauen. . . .“ (2
- 89 Mos. 4, 1—5). Wie kommt man dazu, Gott zu vertrauen? Wenn man erfährt, dass alles andere sich wandelt und Gott allein unwandelbar ist. Gott fragt nun den Weisen, was in der Lebensbetätigung seiner Seele enthalten ist; denn die Hand ist das Symbol des Handelns. Er antwortet: die Zucht, die er Stab nennt. So sagt ja auch der die Leidenschaften bekämpfende Jakob: „in<sup>1)</sup> meinem Stabe habe ich diesen Jordan überschritten“ (1 Mos. 32,10). Jordan bedeutet Abstieg<sup>2)</sup>; zum niederen, erdhaften und vergänglichen Wesen gehören aber die lasterhaften und leidenschaftlichen Handlungen; diese durchschreitet der tugendbesserte Sinn in Zucht. Denn das wäre eine niedrige Auffassung, dass er mit dem
- 90 Stock in der Hand durch einen Fluss gezogen sei. (23.) So antwortet denn auch trefflich der gottgeliebte Moses. Denn tatsächlich stützen sich ja die Handlungen des weisen Mannes auf die Zucht wie auf einen Stab und geben dem wirren Schwanken der Seele Festigkeit. Wenn dieser Stab wegge-  
worfen wird, wird er zur Schlange; ganz richtig: wenn nämlich die Seele die Zucht wegwirft, so tritt in ihr die Liebe zur Lust an die Stelle der Liebe zur Tugend. Deswegen flieht auch Moses vor ihr; denn der Leidenschaft und der Wollust
- 91 entflieht, wer die Tugend liebt. Aber Gott lobt seine Flucht nicht. Denn dir, o Seele, die du noch nicht zur Vollendung gelangt bist, kommt es zu, auf Flucht und Entfernung von den Leidenschaften bedacht zu sein; der vollkommene Moses dagegen soll ausharren im Kampfe gegen sie, sich ihnen widersetzen und den Streit durchführen; sonst werden sie die Möglichkeit und die Freiheit finden, bis in die Burg der Seele hinein vorzudringen, sie ganz einzunehmen und einem Tyrannen gleich die Seele zur Sklavin zu machen. Deswegen befiehlt Gott, sie am Schweife zu fassen; d. h. die

<sup>1)</sup> Richtig zu übersetzen wäre natürlich: mit meinem Stabe.

<sup>2)</sup> Von רר herabsteigen.

Widerspenstigkeit der Wollust und ihre Wildheit soll dich nicht einschüchtern, sondern eben hieran packe sie, halte sie fest und überwältige sie; dann wird wieder aus einer Schlange ein Stab werden, d. h. an die Stelle der Lust wird in deiner Hand die Zucht treten. Aber es muss in deiner Hand geschehen, in dem <sup>93</sup> Handeln des Weisen. Das ist ja auch richtig; denn die Lust lässt sich nicht packen und überwältigen, wenn nicht zuvor die Hand ausgestreckt ist, d. h. wenn die Seele nicht zugibt, dass alle Handlungen und Vorsätze durch Gott erfolgen, also nichts aus eigener Kraft ableitet. Vor dieser Schlange hat sich somit der Sehende<sup>1)</sup> zur Flucht entschlossen; er stellt aber eine andere her, den Begriff der Besonnenheit, jene eherne Schlange, damit sie jeder sehe, der von der Lust gebissen ist, und das wahre Leben, das der Besonnenheit, führe. (24.) Eine <sup>94</sup> solche Schlange soll nach Jakobs Wunsche Dan werden; denn er sagt: „Dan wird sein Volk scheiden<sup>2)</sup>), wie nur irgend einer der Stämme Israels. Und es soll Dan<sup>3)</sup> eine Schlange am Wege sein, lauernd an der vielbetretenen Strasse, beissend die Ferse des Pferdes, sodass der Reiter rücklings stürzt, das Heil des Herrn erwartend“ (1 Mos. 49, 16—18). Von Lea stammt Issachar als fünfter vollbürtiger<sup>4)</sup> Sohn Jakobs, als siebenter unter Mitrechnung der beiden Kinder der Zilpa; Jakobs fünfter Sohn aber ist Dan von Bilha, der Magd Rahels. Den Grund werden wir in besonderer Untersuchung finden. Nun wollen wir uns wieder mit Dan beschäftigen. Zweierlei <sup>95</sup> bringt die Seele hervor, Göttliches und Vergängliches; das Stärkere ist bereits schwanger gewesen und hat aufgehört zu gebären; denn sobald die Seele die Kraft gewonnen hat, sich zu Gott zu bekennen und alles auf ihn zurückzuführen, konnte sie kein grösseres Besitztum mehr erwerben; darum hört sie auf zu gebären, nachdem sie Juda, die bekennende Sinnesart, hervorgebracht<sup>5)</sup>. Hierauf lässt die Schrift die sterb- <sup>96</sup>

<sup>1)</sup> Das ist eigentlich Jakob-Israel; Philo sucht auf das folgende überzuleiten.

<sup>2)</sup> S. zu § 96.

<sup>3)</sup> Nach De agr. § 99 kann Dan als Nominativ und als Dativ gefasst werden, was aber für die Erklärung nichts ausmacht.

<sup>4)</sup> Indem Philo die Kinder der Mägdle nicht als vollbürtig betrachtet, trägt er die griechisch-römischen Rechtsbegriffe in die Bibel hinein.

<sup>5)</sup> Vgl. Buch I § 80 f. und Anm.

liche Art entstehen. Diese kann nur bestehen durch Herunterschlingen; gleichsam ihr Grund ist der Geschmackssinn, auf dem die Erhaltung der lebenden Wesen beruht; Bilha bedeutet aber Herunterschlingen; aus ihr entsteht Dan, was soviel wie Unterscheidung <sup>1)</sup> bedeutet; denn diese Art unterscheidet und trennt das Unsterbliche vom Sterblichen. So wünscht ihm denn Jakob, dass er ein Liebhaber der Besonnenheit werden möge, was er dem Juda nicht wünscht; denn der hat bereits die Eigenschaft, sich zu Gott zu bekennen und nach seinem Wohlgefallen zu streben. Daher sagt er: Dan werde eine Schlange am Wege. Unser Weg ist die Seele; denn wie man auf den Wegen die Unterschiede der Dinge betrachten kann, der unbeseelten und beseelten, der vernunftlosen und vernünftigen, der guten und schlechten, der Sklaven und Freien, der Jungen und Alten, der Männer und Weiber, der Fremden und Vollbürger, der Kranken und Gesunden, der Krüppel und der Leute mit heilen Gliedern, so sind auch in unserer Seele seelenlose, unvollkommene, krankhafte, knechtische, weibische und tausend andere unheilvolle Bewegungen enthalten, daneben seelenvolle, gesunde, mannhafte, freimütige, heilsame, altersreife, vortreffliche, <sup>97</sup> edle und wahrhaft eines Gebildeten würdige <sup>2)</sup>. So soll denn der Begriff der Besonnenheit eine Schlange werden bei der Seele, die alle Lebensverhältnisse durchschreitet, und soll „lauern an der vielbetretenen Strasse“. Was soll das heissen? Unbetreten ist das Gelände der Tugend; denn nur wenige beschreiten es; vielbetreten dagegen ist das der Schlechtigkeit; so soll denn Dan auf der Lauer liegen, einen Hinterhalt legen und nachstellen dem vielbetretenen Pfade, der Leidenschaft und der Schlechtigkeit, auf dem die tugendflüchtigen Gedanken <sup>99</sup> das Leben verbringen. (25.) „Beissend die Ferse des Pferdes“. Im Zusammenhang mit dem obigen wird als Fersenkämpfer der Charakter bezeichnet, der die Stellung des Entstandenen

<sup>1)</sup> Philo leitet בלדה von בלע verschlingen ab. Dan kommt nach der obigen Stelle und 1 Mos. 30,6 von דן = richten; Philo lässt sich durch den Doppelsinn des griech. κρίνειν (= richten und scheiden) veranlassen, es als Unterscheidung aufzufassen, was nicht eben für seine Kenntnis des Hebr. spricht; er hätte die richtige, durch 1 Mos. 30,6 nahegelegte Etymologie (= Richter) ebenso gut brauchen können.

<sup>2)</sup> Philo spielt auf Dans „unterscheidende“ Tätigkeit an.

und Vergänglichen in Verwirrung bringt. Die Leidenschaften sind mit einem Pferde verglichen; denn [vierbeinig] ist die Leidenschaft wie das Pferd <sup>1)</sup>, auch stürmisch, widerspenstig und wild von Natur. Der Begriff der Besonnenheit aber pflegt die Leidenschaft zu beissen, zu verwunden und zu töten. Ist nun ihre Ferse gestossen und strauchelt sie, so „fällt der Reiter rücklings“. Unter dem Reiter ist der Geist zu verstehen, der die Leidenschaften bestiegen hat; er fällt ab von den Leidenschaften, wenn sie vernünftig beurteilt und niedergelungen werden. Trefflich ist auch gesagt, dass die Seele **100** nicht nach vorn fällt; denn sie soll nicht vorwärtsschreiten in ihrer leidenschaftlichen Betätigung, sondern sich von ihr zurückziehen und besonnen werden. Eine wichtige Lehre liegt in dem, was die Schrift sagt: wenn der Geist sich anschickt, Unrecht zu tun, sich aber zurückzieht und nach hinten fällt, so wird er das Böse nicht tun; wenn er sich auf eine sinnlose Leidenschaft hin bewegt, aber sich nicht fortreissen lässt, sondern zurückbleibt, so wird er das Schönste, die Freiheit von Leidenschaften <sup>2)</sup>, gewinnen. Deshalb lobt die Schrift auch **101** den rückwärtigen Abfall von den Lastern und setzt hinzu: „das Heil des Herrn erwartend“. Denn in Wahrheit wird ja Gottes Heil demjenigen zu teil, der von den Leidenschaften abfällt und hinter deren Kraft zurückbleibt <sup>3)</sup>. Möchte doch meine Seele einen solchen Fall tun! Möchte sie niemals widersich erheben auf die nach Pferdeart wild springende Leidenschaft, auf dass sie Gottes Heil erwarten und Seligkeit finden mag. Deswegen rühmt auch Moses in seinem Liede Gott, **102** dass er „Ross und Wagenfahrer warf ins Meer“ (2 Mos. 15,1), d. h. die vier Hauptleidenschaften <sup>4)</sup> und den auf ihnen sitzenden unseligen Geist stürzte ins Verderben <sup>5)</sup> seines Geschickes

<sup>1)</sup> S. zu § 102.

<sup>2)</sup> Hier segelt Philo ganz im stoischen Fahrwasser; die ἀπάθεια spielt bei den Stoikern eine grosse Rolle.

<sup>3)</sup> Man beachte den Doppelsinn von ὑστερίζειν = hinten bleiben und ermangeln.

<sup>4)</sup> S. die Anm. zu Ueber die Einzelges IV § 113.

<sup>5)</sup> Φθοράν ist nicht mit Mangey zu beanstanden und in φοράν (vgl. Z. 13) zu verwandeln. Auch De somn. II § 270 redet Philo in demselben Zusammenhang von πάθος φθορά.



- und in den unendlichen Abgrund. Das ist ja auch wohl der Grundgedanke des ganzen Liedes, der auch sonst in ihm zur Durchführung gelangt. Und so verhält es sich auch: Wenn die Leidenschaftslosigkeit die Seele beherrscht, dann ist sie
- 103 vollkommen glücklich. (26.) Zu untersuchen ist aber, weshalb Jakob sagt: „der Reiter fällt rücklings“, während Moses singt, dass Ross und Fahrer ins Meer versanken. Darauf ist zu antworten: der ins Meer Versenkte ist der ägyptische Charakter, der, wenn er auch flieht, unter das Wasser, d. h. unter den Strom der Leidenschaften flieht; der rücklings fallende Reiter aber ist keiner von den Freunden der Leidenschaften. Zum Beweis diene, dass dieser ein Reiter ist, jener
- 104 aber ein Fahrer<sup>1)</sup>; Sache des Reiters ist es, das Pferd zu zügeln und, wenn es sich freimachen will, im Zaum zu halten, während der Fahrer sich dahin fahren lässt, wohin das Tier ihn führt. Ebenso hat ja auf dem Meere der Steuermann das Schiff zu führen, zu lenken und ihm Richtung zu weisen, während der Fahrgast sich gefallen lassen muss, was immer dem Schiffe widerfährt. Deswegen wird der Reiter, der die Leidenschaften zügelt, nicht ins Meer versenkt, er springt vielmehr von ihnen ab und erwartet das Heil des Herrn.
- 105 Deshalb ermahnt uns auch die Heilige Schrift im Buche Leviticus (11,21), „von den Kriechtieren, die auf Vieren gehen, die Schenkel über ihren Füßen haben, um damit zu springen“ zu essen; zu ihnen gehören drei Heuschreckenarten und viertens der Schlangenkämpfer<sup>2)</sup>. Mit Recht: wenn nämlich ohne Nährkraft und schädlich die schlangenhafte Wollust ist, so muss höchst nahrhaft und heilsam sein die mit der Wollust
- 106 kämpfende Wesensart; das aber ist die Besonnenheit. Kämpfe denn auch du, o Seele, gegen jegliche Leidenschaft und besonders gegen die Sinnenlust; denn „das klügste ist die Schlange von allen Tieren auf der Erde, die Gott der Herr gemacht hatte“, am verschlagensten von allen ist die Sinnenlust —
- 107 und weshalb? weil alles der Sinnenlust zu Füßen liegt und

<sup>1)</sup> Der Unterschied der beiden Stellen, den Philo hier betont, beruht darauf, das 2 Mos 15,1 die LXX „Reiter“ durch *ὑποβάτην* (statt *ἵππεα*) übersetzt, was eigentlich den Wagenführer bedeutet.

<sup>2)</sup> Vgl. Ueber die Weltsch. § 163 f., Ueber die Einzelges. IV § 113 f.



das Leben der Schlechten von der Lust beherrscht wird. Ihr Wirkungskreis erstreckt sich auf alle Arten von Geschicklichkeit<sup>1)</sup>: Gold, Silber, Ruhm, Ehren, Aemter, die Stoffe der wahrnehmbaren Dinge, die Handwerke und alle die äusserst mannigfaltigen Reize der Lust; wir tun auch Unrecht aus Wollust, und das Unrecht geschieht nicht ohne äusserste Verschlagenheit. Stelle ihr denn die schlangenkämpfende Ge- 108 sinnung entgegen; führe diesen schönsten Kampf durch und bemühe dich, im Kampf gegen die alle andern beherrschende Sinnenlust den herrlichsten Ruhmeskranz zu erringen, den dir keine Festversammlung von Menschen zu reichen vermag.

---

<sup>1)</sup> Philo fasst πανουργος bald im schlechten Sinne (verschlagen), bald etymologisch im guten (geschickt).

ALLEGORISCHE ERKLÄRUNG DER AUF DAS SECHSTAGE-  
WERK FOLGENDEN ABSCHNITTE DES HEILIGEN GESETZ-  
BUCHES

III. BUCH

- 1 (1.) „Und Adam und sein Weib verbargen sich vor dem p. 87  
Antlitz Gottes des Herrn inmitten des Gehölzes des Gartens“  
(1 Mos. 3,8). Hier macht uns die Schrift mit dem Lehrsatz  
bekannt, dass der Schlechte heimatlos ist<sup>1</sup>). Denn wenn die  
eigentliche Stadt der Weisen die Tugend ist, so ist derjenige,  
der an ihr keinen Anteil haben kann, aus der Stadt verbannt;  
an ihr kann aber der Schlechte keinen Anteil haben; also ist allein  
der Schlechte verbannt und flüchtig. Wer aber vor der Tugend  
flieht, verbirgt sich sogleich vor Gott; denn wenn die Weisen Gott  
sichtbar sind — sind sie doch seine Freunde — so sind offen-  
bar die Schlechten allesamt vor ihm versteckt und verborgen  
2 als schlimme Feinde der rechten Vernunft. Dass nun der  
Schlechte keine Heimat und keine Wohnung hat, bezeugt die  
Schrift bei dem „dichtbehaarten“ und in Schlechtigkeit schillern-  
den Esau<sup>2</sup>), indem sie sagt: „Esau war ein Jagdkundiger,  
ein Bauer“ (1 Mos. 25,27). Denn die den Leidenschaften  
nachjagende Schlechtigkeit, die voll Unverstand bäurischer Un-  
bildung nacheilt<sup>3</sup>), kann die Stadt der Tugend nicht bewohnen.

<sup>1</sup>) Der Sinn ergibt sich durch die Doppelbedeutung von πόλις (Stadt und Staat) und von φεύγειν (fliehen und verbannt, d. h. rechtlos sein). Zum folgenden beachte man, dass nach kynisch-stoischer Lehre der Weise sich nicht als Bürger eines Einzelstaates, sondern als Mitglied des Weltstaates fühlt; das Bürgerrecht in ihm beruht auf dem Anteil an der Vernunft (Sextus Emp. adv. Math. IX 127 ff.), was Philo ethisch wendet.

<sup>2</sup>) Anspielung auf 1 Mos. 25,25.

<sup>3</sup>) Hier wird auf die dritte Bedeutung von πόλις angespielt: Stadt im Gegensatz zum Land. Wie dem Juden der „Am haarez“ und dem Römer der

88. M. Der von Weisheit erfüllte Jakob aber ist Vollbürger und bewohnt die Tugend als seine Behausung; denn von ihm heisst es: „Und Jakob war ein einfacher Mann, der ein Haus bewohnte“ (ebd.) Deshalb heisst es auch: „Da die Hebammen <sup>3</sup> Gott fürchteten, machten sie sich Häuser“ (2 Mos. 1,21)<sup>1)</sup>; denn die (Seelen), die die verborgenen Geheimnisse Gottes aufsuchen — das bedeutet: „die männlichen lebend zur Geburt bringen<sup>2)</sup>“, — bauen die Werke der Tugend auf, in denen sie auch zu wohnen gesonnen sind. So ist denn hiermit gezeigt, in welchem Sinne der Schlechte ohne Heimat und ohne Heim ist, da er aus dem Bereiche der Tugend verbannt ist, der Edle aber als Stadt und Haus die Weisheit empfangen hat. (2.) Nun wollen wir auch untersuchen, in welchem Sinne von <sup>4</sup> einem gesagt werden kann, dass er sich vor Gott verberge. Wenn man es nicht allegorisch auslegt, kann man das vorliegende Schriftwort unmöglich begreifen. Denn Gott erfüllt und durchdringt ja alles, nichts hat er leer und unerfüllt von seiner Wesenheit gelassen; wie könnte also jemand einen Ort einnehmen, wo Gott nicht wäre? Das bezeugt auch die Schrift an anderer Stelle: „Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten, und keiner ist ausser ihm“ (5 Mos. 4,39), und ferner: „Hier stehe ich vor Dir“ (2 Mos. 17,6); denn vor allem Geschaffenen<sup>3)</sup> ist Gott, und überall wird er gefunden, sodass sich niemand vor ihm verbergen kann. Wie könnte uns das wundern? Auch <sup>5</sup> den Grundstoffen der geschaffenen Dinge könnten wir nicht entinnen, wenn wir Anlass dazu hätten, noch uns vor ihnen verbergen. Man versuche doch nur, dem Wasser, der Luft, dem Himmel oder dem Weltganzen zu entfliehen: notwendig werden wir von ihnen umfassen; denn aus der Welt heraus kann niemand fliehen. Wenn man aber vor den Teilen der <sup>6</sup>

rusticus (paganus), so gilt dem Griechen der Bauer (ἀγροῖκος) als ungebildet; vergl. auch Arnim III 613 ff.

<sup>1)</sup> So lesen die LXX-Handschriften und Philo de migr. § 215; im hebr. Texte heisst es: Gott schuf ihnen Häuser.

<sup>2)</sup> 2 Mos. 1,17 ist in Wahrheit gemeint: „sie liessen die Knaben am Leben“; Philo folgt aber auch § 243 und De migr. Abr. § 244f. der nach der Uebersetzung der LXX sprachlich möglichen Auffassung.

<sup>3)</sup> Die Worte sind von Philo zeitlich gefasst: weil die LXX לפניך mit πρὸ τοῦ σέ übersetzt.

Welt und vor der Welt selbst sich nicht verbergen kann, wie vermöchte man vor Gott verborgen zu bleiben? Nimmermehr! Was bedeutet also der Ausdruck: „sie versteckten sich“? Der Schlechte glaubt, dass Gott sich an einem Orte befinde, nicht umfangend, sondern umfassen; deshalb glaubt er auch, sich verstecken zu können, weil nämlich der Urheber alles Seins sich nicht in jenem Teil der Welt befinde, den er sich <sup>7</sup> zum Versteck ansehen hat. (3) Es ist aber auch <sup>1)</sup> folgende Erklärung möglich. In dem Schlechten ist die wahre Meinung von Gott verdunkelt und verborgen; denn er ist voll Dunkel und ohne den göttlichen Lichtstrahl, mit dessen Hilfe er die Dinge erkennen könnte. Ein solcher ist aber „verbannt aus dem heiligen Reigen“, wie der Aussätzige und der Samenflüssige <sup>2)</sup> — jener, der Gott und das Gewordene, die gegensätzlichen Wesenheiten, zwei Farben vergleichbar <sup>3)</sup>, als Ursachen der Welt zusammenstellt, während es doch nur eine Ursache, die wirkende, gibt <sup>4)</sup>; der Samenflüssige, der alles aus dem Weltall ableitet und ins Weltall zurückfließen lässt, der glaubt, dass von Gott nichts geschaffen sei, der Anhänger heraklitischer Ansicht, der „Ueberfluss und Mangel“, „eins ist alles“ und p. 89 <sup>8</sup> „alles in beständigem Wechsel“ <sup>5)</sup> lehrt. Deshalb sagt auch das Schriftwort: „Man entferne aus der Seele des Heiligen“ <sup>6)</sup> jeden Aussätzigen, jeden Samenflüssigen und jeden seelisch

<sup>1)</sup> Es ist wohl nach  $\delta\epsilon$  ein  $\kappa\alpha\iota$  einzuschalten, da im folgenden eine neue Deutung vorgetragen wird, nach welcher Gott, d. h. die Gotteserkenntnis, sich wirklich vor dem Schlechten verbirgt.

<sup>2)</sup> Der Aussätzige ist nach 3 Mos. 13, 12 ff. rein, wenn der Aussatz den ganzen Körper bedeckt, dagegen unrein, wenn gesunde und kranke Stellen da sind, d. h. nach Quod deus imm. § 127, de plant. § 111, wenn verschiedenes durcheinander geworfen und verwechselt wird. Im folgenden wird  $\gamma\alpha\upsilon\omicron\pi\pi\upsilon\eta\varsigma$  gedeutet als der, welcher mit Heraklit die Harmonie der Gegensätze und die Entstehung der Welt aus dem Fliessen herleitet; vergl. Heraklit frg. 50, 65, 90 Diels.

<sup>3)</sup> Das scheint etwa der Sinn der verderbten Worte  $\delta\upsilon\omicron$   $\chi\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon\eta\iota$   $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\upsilon\eta\iota$  zu sein.

<sup>4)</sup> Vgl. Ueber die Weltschöpfung § 8.

<sup>5)</sup>  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$   $\acute{\alpha}\mu\omicron\iota\beta\eta\eta$  (statt  $\acute{\alpha}\mu\omicron\iota\beta\eta$ ) ist mit Mangey zu lesen; vgl. Diog. La. IX 8. Euseb. Praep. Ev. XIV 3,6 [L. C.]

<sup>6)</sup> Philo gibt den Bibelves frei wieder; es heisst: „aus dem Lager“; unter ihm wird oben II § 55 der Körper verstanden.

Befleckten vom Manne bis zum Weibe“ (4 Mos. 5, 2f.) und auch die Gequetschten, der seelischen Zeugungsorgane Beraubten, und die der Herrschaft des Einen entfliehenden Dirnensöhne<sup>1)</sup>, denen ausdrücklich verboten ist, „in die Gemeinde Gottes einzutreten“ (5 Mos. 23,2). Die weisen Gedanken aber <sup>9</sup> verbergen sich nicht nur nicht, sie streben sogar, sichtbar zu sein. Siehst du nicht, wie Abraham „noch stand vor Gott und näher tretend sprach: Vernichte nicht den Gerechten mit dem Gottlosen“ (1 Mos. 18, 22 f.), den dir Sichtbaren und Wohlbekannten mit dem, der vor dir flieht und zu entrinnen sucht? Denn dieser ist gottlos, gerecht aber, wer vor dir steht und nicht flieht; denn dich, o Herr, zu ehren, ist allein gerecht. Es findet sich aber nicht, wie ein Gottloser, so auch ein Gottes- <sup>10</sup> fürchtiger<sup>2)</sup>; vielmehr muss man zufrieden sein, wenn einer gerecht ist; deshalb heisst es: „Vernichte nicht den Gerechten mit dem Gottlosen“. In würdiger Weise kann ja doch niemand Gott ehren, sondern nur in gerechter Weise; denn wenn man nicht einmal die Wohltaten der Eltern mit gleichem vergelten kann<sup>3)</sup> — denn man kann sie nicht zum Danke wieder erzeugen —, wie sollte es möglich sein, Gott etwas zu vergelten oder ihn nach Gebühr zu loben, der das All aus dem Zustande des Nichtseins ins Dasein gerufen hat? Denn alles Treffliche hat er uns dargeboten. (4.) Zu drei Zeiten also, o Seele, d. h. während <sup>11</sup> der ganzen dreifach getheilten Zeit, sollst du stets vor Gott erscheinen, aber nicht das Weibliche, Sinnlichkeit und Leidenschaft<sup>4)</sup>, mitbringen, sondern nur den männlichen, mannhafte

<sup>1)</sup> Philo setzt die Deutung, die er über die Einzelgesetze I § 327ff. eingehend entwickelt, als bekannt voraus. Statt πόρνος ist nach de migr. § 69, de mut. nom. § 205, de conf. ling. § 144, de decal. § 8 und Clemens Protr. II 25,2 ἐκ πόρνῆς zu lesen.

<sup>2)</sup> So übersetzen wir εὐσεβής des Gegensatzes wegen; die Ausdrücke sind allerdings in der Uebersetzung der LXX (δικαιὸν μετὰ ἀσεβοῦς) nicht korrelat.

<sup>3)</sup> Vergl. Ueber die Einzelgesetze II § 224 ff. und Anmerkungen. Philos Ausdruck klingt übrigens an die Schlussworte von Kleanthes' Gedicht über Zeus (fg. 537 Arnim) an.

<sup>4)</sup> Statt αἰσθητόν ist wohl αἰσθητὸν καὶ zu lesen. Ueber die in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft getheilte Zeit vergl. De plant. § 144, Diels, Doxographi S. 449, 15 ff. Zur Deutung der Festtagsgesetze vergl. Ueber die Einzelgesetze II § 42 ff. und Anmerkungen.

- Selbstzucht übenden Verstand als Weihrauch opfern; denn „zu drei Zeiten im Jahre soll alles Männliche gesehen werden vor dem Herrn, dem Gotte Israels“, befiehlt die heilige Schrift
- 12 (5 Mos. 16,16). Deshalb flieht auch Moses, als er vor Gott erscheint, vor Pharao, dem Sinnbild der Zerstreuung<sup>1)</sup>, der sich rühmt, „den Herrn nicht zu kennen“ (2 Mos. 5,2); denn es heisst: „Moses wich zurück von Pharaos Antlitz und liess sich nieder im Lande Midian“ (2 Mos. 2,15), der beurteilenden Betrachtung der Dinge der Natur<sup>2)</sup>, „und setzte sich an den Brunnen“, um abzuwarten, was für einen Trank Gott auf seine nach dem Guten dürstende und sich sehnende Seele
- 13 träufeln würde. Daher weicht er zurück vor Pharao, dem gottlosen, die Leidenschaften anführenden Wahn, und zieht sich zurück nach Midian, der Beurteilung, um zu prüfen, ob er sich ruhig verhalten oder wiederum gegen den Schlechten streiten sollte, um ihn vollends zu verderben; und zwar erwägt er, ob er die Kraft haben werde, den Angriff siegreich durchzuführen; deshalb hält er sich vorerst zurück und wartet, wie gesagt, ob Gott dem tiefen, von Leichtfertigkeit freien Denken eine geeignete Quelle erschliessen werde, um die Strömung des Aegypterkönigs, den Strom seiner Leidenschaften, hinwegzu-
- 14 schwemmen. Und er wird auch dieser Gnade gewürdigt. Denn nachdem er den Feldzug für die Tugend unternommen hat, hört er nicht auf zu streiten, bis er die Lüste zu Boden geworfen hat und unwirksam vor sich liegen sieht. Deswegen heisst es nicht: „Moses ergreift die Flucht vor Pharao“; denn das würde bedeuten, er sei fortgelaufen, um nie zurückzukehren; sondern er weicht zurück, d. h. er lässt eine Unterbrechung im Kriege eintreten<sup>3)</sup>, wie ein Athlet, der sich verschnaufen und Atem holen will, bis er die Einsicht und die anderen Tugenden mit Hülfe göttlicher Gedanken aufrütteln und zu Hülfe rufen und dann mit äusserster Anstrengung den

<sup>1)</sup> פָּרַע von פָּרַע (frei laufen lassen); als König von Aegypten ist er der Führer der Affekte und Leidenschaften und Feind der Enthaltensamkeit (de somn. II § 211).

<sup>2)</sup> מִדְּיָן von דָּין (richten, urteilen).

<sup>3)</sup> Philo presst den Ausdruck ἀνεχώρησε (für וַיָּבֹרֶךְ) und spielt mit der Aehnlichkeit der Worte ἀναχωρεῖν und ἀναχωρή (Ruhepunkt).

Angriff fortführen kann. Jakob aber, der „Listige“ <sup>1)</sup>, der **15** durch planmässige und kunstgerechte Uebung die Tugend nicht ohne Anstrengung zu erwerben sucht — denn sein Name war noch nicht in den Namen Israel <sup>2)</sup> umgewandelt worden —, entflieht vor den bei Laban befindlichen Dingen, d. h. vor Farben, Formen und körperlichen Dingen überhaupt <sup>3)</sup>, die den Geist mit Hilfe der Sinne <sup>4)</sup> verwunden; denn da er sie, wenn er am Platze bliebe, nicht vollständig überwinden könnte, flieht er aus Angst, von ihnen überwunden zu werden, und verdient dadurch hohes Lob; denn „vorsichtig“, sagt Moses, „machet die Söhne des Sehenden“ (3 Mos. 15, 31), nicht tollkühn und von Begier nach dem ihnen nicht Zukommenden erfüllt <sup>5)</sup>. (5.) „Und Jakob verbarg es Laban dem Syrer, in- **16** dem er ihm nicht meldete, dass er entfliehe, und er flüchtete mit seiner ganzen Habe, überschritt den Fluss und eilte auf das Gebirge Gilead zu“ (1 Mos. 31, 20 f.). Voll tiefer Naturerkenntnis ist die Angabe, dass er seine Flucht verheimlicht und sie nicht der von der Sinnenwelt abhängigen Denkart, Laban, meldet. Wenn du nämlich die Schönheit betrachtest, dich von ihr einfangen lässt und Gefahr läufst, durch sie zu straucheln, so fliehe heimlich vor der Vorstellung von ihr und melde sie nicht dem Geiste, d. h. denke nicht wieder daran und beschäftige dich nicht damit; denn fortgesetzte Erinnerung gräbt deutliche Spuren ein und schädigt die Seele und verwirrt sie häufig wider ihren Willen. Gleiches gilt **17** aber auch für alle Lockungen eines jeden Sinnes; bei ihnen hilft nur die heimliche Flucht, während Erinnerung, Meldung und Wiedererwägung die Herrschaft über den Geist gewinnen

<sup>1)</sup> Vgl. Allegor. Erklär. I § 61 Anmerkung.

<sup>2)</sup> Israel bedeutet den Gottsehenden, also den höchsten Grad der Vollkommenheit.

<sup>3)</sup> Laban (לָבָן weiss) ist Symbol der Farben und der äusseren Sinnenwelt überhaupt (de agric. § 42).

<sup>4)</sup> Statt αἰσθητῶν ist wohl αἰσθήσεων zu lesen, denn die Körper sind ja selbst die αἰσθητά.

<sup>5)</sup> וְהוֹרֵתֶם übersetzt die LXX durch εὐλαβεῖς ποιήσετε. Die εὐλάβεια gehört zu den stoischen Tugenden; Diog. La. VII 116. Auch die Lehre, dass man manchmal dem Kampf mit dem Affekt vorläufig ausweichen soll, ist stoisch (Seneca de ira III 1, 1. 11, 4, allerdings mit anderer Begründung).



und ihn gewaltsam unterjochen. Darum, o Seele, melde dir niemals den vor dir erschienenen Sinnesgegenstand, wenn du Gefahr läufst, von ihm eingenommen zu werden, und erwäge ihn nicht noch einmal, damit du nicht unterliegst und ins Unglück gerätst, sondern mache dich frei und enteile und ziehe  
 18 die wilde Freiheit zahmer Knechtschaft vor. (6.) Weshalb heisst es aber, als ob Jakob nicht wüsste, das Laban ein Syrer ist<sup>1)</sup>, „und Jakob verbarg es vor Laban dem Syrer“? Auch das hat seinen guten Grund: denn Syrien bedeutet die Höhe; solange der asketische Geist Jakob sieht, dass die Leidenschaft am Boden liegt, wartet er in dem Gedanken, sie mit Macht überwinden zu können; sieht er sie aber „hoch“, erhabenen Nackens, übermächtig, dann entflieht zunächst der asketische Geist und hierauf mit ihm alle Teile der Askese<sup>2)</sup>, d. h. das Lesen, Ausüben, Anwenden, die Erinnerung an das Schöne, die Selbstbeherrschung, die Pflichterfüllung; „er überschreitet den Strom“ der Sinnenwelt, der durch die Gewalt der Leidenschaften die Seele überschwemmt und untertaucht und eilt zu hocherhabener Stätte, dem Gipfel<sup>3)</sup> der voll-  
 19 kommenen Tugend; denn er eilt auf das Gebirge Gilead zu, das bedeutet die Umsiedelung des Zeugnisses<sup>4)</sup>; denn Gott vollzieht die Umsiedelung der Seele von den Leidenschaften bei Laban und bezeugt ihr, dass ihre Ortsveränderung nützlich und heilsam ist, er führt sie von den die Seele erniedrigenden und herabziehenden Uebeln zur Höhe und Grösse der Tugend  
 20 empor. Deshalb zürnt Laban, der die Sinne liebt und ihnen und nicht dem Geiste entsprechend handelt; er eilt ihm nach und spricht: „Warum bist du heimlich entflohen“ (1 Mos. 31, 27) und nicht geblieben bei den Genüssen des Leibes und dem Glauben, der in körperlichen Dingen und in äusseren Lebensumständen Güter erblickt? Aber da du von diesem Glauben wegflohest, hast du mir auch das Denken geraubt,

<sup>1)</sup> Vgl. 1 Mos. 28,2. Im folgenden wird ארם von רם hoch abgeleitet.

<sup>2)</sup> Philo umschreibt das Bibelwort: „und all das Seine“.

<sup>3)</sup> Für λόγον ist wohl mit Mangey λόγον zu lesen.

<sup>4)</sup> גלעד von גלה verbannen und עד Zeuge; dass die Bibel 1 Mos. 31, 47 eine andere Deutung gibt, stört Philo nicht, da sie aus der LXX nicht erkennbar war.

nämlich Lea und Rahel; denn solange diese in der Seele waren, haben sie ihr Vernunft eingeflösst, nach ihrem Wegzug aber Unwissenheit und Unbildung ihr zurückgelassen; deswegen heisst es weiter: „du hast Diebstahl an mir geübt“ (ebd.), d. h. du hast mir das Denken gestohlen<sup>1)</sup>. (7.) Was das nun für ein <sup>21</sup> Denken ist, wird die Schrift sogleich erklären; sie setzt nämlich hinzu „und du hast meine Töchter wie Kriegsgefangene hinweggeführt; hättest du es mir gemeldet, so hätte ich dich entlassen“. In Wahrheit hättest du nicht die einander widersprechenden Dinge entlassen<sup>2)</sup>; hättest du sie nämlich wirklich weggeschickt und die Seele befreit, so hättest du aus ihr alle Nachklänge der Körper- und Sinnenwelt entfernt; denn nur so wird die Seele von Schlechtigkeiten und Leidenschaften befreit. Nun aber sagst du zwar, dass du sie frei lässtest, bekennst aber in Wirklichkeit, dass du sie in Gefangenschaft behalten hättest; denn wenn du sie „mit Musik, Pauken und Zither“ und allen Sinnenfreuden entlassen hättest, so hättest du sie nicht in Wirklichkeit fortgesendet. Denn nicht nur dir, <sup>22</sup> Körper- und Farbenfreund Laban, entfliehen wir, sondern auch allem, was dein ist; dazu gehören auch die Stimmen der Sinne, die mit den Wirkungen der Leidenschaften im Einklang stehen; denn wir haben, da wir ja um die Tugend ringen, das hochbedeutsame Bestreben, das auch Jakob hatte, zu vernichten und zu zerstören die der Seele „fremden Götter“ (1 Mos. 35, 2), d. h. die gegossenen Götterbilder, die herzustellen Moses verboten hat (2 Mos. 34, 17 u. ö.); sie bedeuten die Auflösung der Tugend und wahrer Seelenlust und die Zusammenfügung und Festigung von Schlechtigkeit und Leidenschaften; denn das Gegossene löst sich und festigt sich wieder. (8.) Es heisst <sup>23</sup> nämlich: „und sie gaben dem Jakob die fremden Götter, die

<sup>1)</sup> Zur Deutung der Töchter Labans vergleiche de fuga et invent. § 15 ff.

<sup>2)</sup> Die von Bréhier nicht richtig übersetzte Stelle verwertet die im nächsten Paragraphen (gegen Ende) deutlicher hervortretende, von den Stoikern gelehrt Unterscheidung zwischen den niederen Freuden (*ἡδοναί*), zu denen die Freude an den Sinneseindrücken gehört, und den *εὐπάθειαι*, zu welchen die *εὐφροσύνη* gerechnet wird (Diog. La. VII 116; Philo de ebr. § 223). Laban will den Jakob mit (d. h. nach Philo mitsamt) *εὐφροσύνη* und Musik entsenden, ausser ihm also einander widersprechende Dinge freigeben.

in ihren Händen waren, und die Ohringe in ihren Ohren; und Jakob verbarg sie unter der Terebinthe in Sichem“ (1 Mos. 35, 4). Das sind die Götter der Schlechten. Von Jakob aber heisst es nicht, dass er sie annahm, sondern dass er sie verbarg und vernichtete, ein durchaus genauer Ausdruck; denn der Edle wird von dem Besitze der Schlechtigkeit nichts zu seiner Bereicherung nehmen, sondern es verbergen und  
 24 heimlich beseitigen. So sagt auch Abraham zum König von Sodom, der schlaue Vernunftlose zum Ersatz für Vernünftiges geben will, Pferde für Menschen<sup>1)</sup>, er werde nichts von dessen Besitz nehmen, sondern sein seelisches Handeln (symbolisch als „Hand“ bezeichnet) „zum höchsten Gott ausstrecken“, dass er nichts nehmen werde „vom Faden bis zum Schuhriemen“ von allem, was jenem gehört, „damit er nicht sage, er habe den Sehenden<sup>2)</sup> reich gemacht“, indem er ihm Armut statt der  
 25 reichen Tugend gegeben habe. Die Leidenschaften werden aber stets verborgen und verwahrt in Sichem; das bedeutet auf der Schulter tragen<sup>3)</sup>; denn wer sich mit den Lüsten abmüht, der verwahrt sie; sie werden aber vernichtet und zerstört bei dem Weisen, nicht für kurze Zeit, sondern „bis zum heutigen Tage“, d. h. für immer; denn die gesamte Zeit wird durch das Heute  
 20 gemessen, da das Mass für alle Zeit der Kreislauf der Tage ist. Deswegen gibt auch Jakob dem Joseph als sorgfältig ausgewähltes Geschenk Sichem<sup>4)</sup>, die körperlichen und sinnlich wahrnehmbaren Dinge, da er sich um diese bemüht; dem Bekenner<sup>5)</sup> Juda aber spendet er nicht Gaben, sondern Lob und Preis und gottgefällige Lieder von seinen Brüdern (1 Mos. 49, 8). Jakob empfängt aber Sichem nicht von Gott, sondern gewinnt es mit

<sup>1)</sup> Seine Worte: „gib mir die Leute, und die Pferde nimm für dich“ (LXX) bedeuten in Wirklichkeit, dass er die Gefangenen behalten und dem Abraham die Pferde (nach dem masoretischen Text die übrige Beute) überlassen will.

<sup>2)</sup> τὸν ὁρῶντα, womit Israel (Jakob) bezeichnet würde, ist wohl verderbt (aus τὸν σοφόν?).

<sup>3)</sup> שכם bedeutet Schulter, das Sinnbild des Lasttragens und sich Abmühens.

<sup>4)</sup> 1 Mos. 48, 22, wo die LXX σίκιμα ἐξαίρετον abweichend vom masoretischen Text (שכם אחד) gibt.

<sup>5)</sup> Vgl. Allegor. Erklär. I § 82.

Schwert und Bogen“ <sup>1)</sup>, d. h. mit schneidenden und abwehrenden Gedanken; denn auch Güter zweiten Ranges <sup>2)</sup> macht der Weise sich untertan, aber er bewahrt sie nicht, sondern schenkt sie dem, der für sie geschaffen ist. Siehst du nicht, <sup>27</sup> dass er auch die Götter nur in Empfang zu nehmen scheint, <sup>M.</sup> aber nicht nimmt, sondern verbirgt, beseitigt und vernichtet, indem er sich für alle Zeit ihrer entäussert? Was für eine Seele kann aber die Schlechtigkeit verstecken und beseitigen, es sei denn eine solche, in der Gott erschienen ist und die er auch der tiefsten Geheimnisse würdigt? Denn so heisst es: „werde ich vor meinem Knechte Abraham verbergen, was ich tue?“ (1 Mos. 18,17). Trefflich, o Retter; denn du zeigst deine Werke der schönheitsdurstigen Seele und verbirgst ihr nichts von deinen Schöpfungen <sup>3)</sup>. Daher hat sie die Kraft, die Schlechtigkeit zu fliehen und die schädliche Leidenschaft allzeit zu verhüllen, zu verbergen und zu vernichten.

(9.) Wir haben also gezeigt, wieso der Schlechte flüchtig <sup>28</sup> ist und sich vor Gott verbirgt. Nun wollen wir sehen, wo er sich verbirgt. „Inmitten des Gehölzes des Gartens“ heisst es (1 Mos. 3,8), d. h. mitten im Geiste, der selbst sozusagen in der Mitte des Gartens, d. h. der ganzen Seele, steht. Denn wer Gott entfliehen will, flüchtet in sich selbst <sup>4)</sup>. Zweierlei Geist gibt es nämlich, den Weltgeist, das <sup>29</sup> ist Gott, und den des einzelnen Menschen; und der eine flieht vor dem eigenen Geist zu dem des Alls — denn wer den eigenen Geist verlässt, bekennt damit, dass die Werke des

<sup>1)</sup> Es scheint eine ausführliche Deutung vorzuschweben, welche die biblische Angabe zu verwerten sucht, dass Jakob Sichem „vom Emoriter“ empfangen habe. Dass er es wirklich mit Schwert und Bogen erobert habe, will auch der Midrasch nicht wörtlich nehmen und denkt lieber an Gebet und gute Werke (Beresch. R zu 1 Mos. 48, 22).

<sup>2)</sup> Es schwebt wohl der Gegensatz zu den πρώτα κατὰ φύσιν vor. An Laster wird Philo nach dem folgenden kaum gedacht haben.

<sup>3)</sup> Etwas deutlicher ist dieselbe Deutung de sobr. § 56 und Quaest. in Gen. IV § 21 ausgeführt.

<sup>4)</sup> Es ist beachtenswert, dass diese Auslegung Quaest. in Gen. I § 44 nicht gegeben wird, wie überhaupt der Gedanke, dass im Vertrauen auf die eigene Kraft Gottlosigkeit liege, in unserer Schriftenreihe besonders stark hervorzutreten scheint.

Menschengeistes nichtig sind, und schreibt alles Gott zu; der andere aber entflieht Gott und erklärt nicht Gott für die Ursache von irgendeinem Dinge, sondern sich selbst für die Ursache von allem, was geschieht. So meinen ja viele, dass alle  
 30 Dinge in der Welt ohne Führer von selbst ihren Gang gehen, Künste aber, Fertigkeiten, Gesetze, Sitten, Staatseinrichtungen, Rechte der Einzelnen und der Gesamtheit sowohl im Verhältnis zu den Menschen als zu den vernunftlosen Tieren der Menschen-  
 31 geist allein geschaffen habe<sup>1)</sup>. Aber du siehst, o Seele, den Unterschied<sup>2)</sup> der beiden Anschauungen. Denn die eine verlässt den gewordenen sterblichen Einzelgeist und wählt sich wirklich zum Beistand den ungewordenen und unvergänglichen Weltgeist; die andere aber, die Gott verwirft, versucht törichter-  
 32 Bundesgenossen zu gewinnen. (10). Deswegen sagt auch Moses: „Wenn der Dieb beim Einbruch ertappt wird, und wenn er verwundet wird und stirbt, so ist an ihm<sup>3)</sup> kein Mord verübt; wenn aber die Sonne über ihm aufgegangen ist, dann ist er schuldig und soll dafür sterben“ (2 Mos. 22,1 f.). Denn wenn jemand den aufrechten, geraden und gesunden Gedanken zerschlägt und niederreisst, der Gott allein die Allmacht bezeugt und beim Einbruch, d. h. in dem durchbohrten und zerstörten Gedanken gefunden wird, der den eigenen Geist als tätig anerkennt und nicht Gott, dann ist er ein Dieb, der sich  
 33 fremdes Gut aneignet; denn Gottes Besitz ist alles: wer sich selbst also etwas zuerkennt, der vergreift sich an eines andern

<sup>1)</sup> Damit wird ungefähr der epikureische Standpunkt wiedergegeben. Ueber die Vergöttlichung des Menschengeistes vgl. Ueber die Einzelges. I § 333 ff. u. Anm. — Die Gerechtigkeit umfasst nach der mittelstoischen Quelle des Sextus Emp. Adv. math. IX § 126 ff. (wohl Posidonius; vgl. auch Cic. de nat. deor. I § 116) Pflichten gegen Götter und Menschen, aber nicht gegen Tiere (etwas anders Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes S. 214 ff.); der Gottlose lässt bewusst die Tiere an Stelle der Götter treten.

<sup>2)</sup> Die hsl. Ueberlieferung τὸ παράλογον und Bréhiers Uebersetzung „l'étrangeté de ces opinions“ sind mit der folgenden Billigung der ersten Meinung nicht vereinbar; zu lesen ist τὸ παραλλάττον.

<sup>3)</sup> Grammatisch zulässig ist auch die Auffassung „durch ihn“; Philo verwertet diese Unklarheit der Uebersetzung ebenso wie das Fehlen eines bestimmten Subjekts im folgenden Hauptsatz.

Eigentum und empfängt eine schwere und unheilbare Wunde, nämlich den Dünkel, der der Unwissenheit und Unbildung verwandt ist. Den Verwundenden aber nennt die Schrift nicht; es ist nämlich kein anderer als der Verwundete. Wie aber 4 M. derjenige, der sich reibt, zugleich gerieben wird <sup>1)</sup>, und wer sich hinstreckt, zugleich hingestreckt wird, da er selbst sowohl die Betätigung des Handelnden wie das Leiden des die Wirkung Erfahrenden übernimmt, so wird auch derjenige, der Gottes Eigentum stiehlt und es sich selbst zuschreibt, von seiner eigenen Gottlosigkeit und seinem eigenen Dünkel schwer getroffen. Und wenn er nur „an seiner Wunde sterben“ 34 möchte, d. h. immerfort untätig bliebe; denn dann würde seine Schuld geringer erscheinen. Denn die Schlechtigkeit ist entweder nur als Anlage vorhanden oder sie ist in Bewegung <sup>2)</sup>; diese neigt dazu, sich voll in Taten auszuwirken, und ist deshalb schlimmer als die nur der Anlage nach vorhandene. Wenn nun die Sinnesart, die sich und nicht Gott für die Ur- 35 sache des Geschehens hält, stirbt, d. h. zur Ruhe kommt und sich zurückzieht, dann „ist durch sie kein Mord geschehen“; denn sie hat noch nicht vollkommen den lebendigen Lehrsatz vernichtet, der alle Kräfte auf Gott zurückführt; wenn aber die Sonne, d. h. der glanzvoll leuchtende Geist, in uns aufsteigt und glaubt, dass er alles durchschauen und alles entscheiden könne und dass nichts ihm entgehe, dann „ist er schuldig“; dann muss er sterben zur Strafe für die Vernichtung des lebenden Lehrsatzes, nach welchem Gott der einzige Urheber ist; denn er wird selbst wirklich untätig und tot befunden, nachdem er der Lehrer eines seelenlosen, sterblichen und sündhaften Lehrsatzes geworden. (11.) Deswegen spricht auch die Heilige 36 Schrift den Fluch aus über den, der im geheimen ein ausgehauenes oder gegossenes Bild, ein Werk von Künstlerhänden, aufstellt (5 Mos. 27, 15). Denn weshalb, o Seele, bewahrst du und speicherst du in dir auf die schlechten Lehrmeinungen, dass Gott, der Eigenschaftslose, Eigenschaften habe wie die aus-

<sup>1)</sup> Philo verwertet die Uebereinstimmung der passiven und der medialen (reflexiven) Formen.

<sup>2)</sup> Die gleiche Unterscheidung findet sich bei Seneca Epist. 42, 3.



gehauenen Bilder, und dass der Unvergängliche vergänglich sei wie die gegossenen Bilder? Warum führst du sie nicht in die Oeffentlichkeit, damit du von den Jüngern der Wahrheit die nötige Belehrung empfangen kannst? Du hältst dich zwar für eine Künstlerin, weil du im Gegensatz zur Wahrheit dich mit rohen Scheinwahrheiten befasst hast; aber als unkünstlerisch wirst du erfunden, da du die schwere Seelen-  
**37** krankheit der Unbildung nicht heilen lassen willst. (12.) Dass aber der Schlechte sich in seinen Einzelgeist versenkt und den wahrhaft Seienden flieht, wird Moses bezeugen, der „den Aegypter erschlägt und im Sande verbirgt“ (2 Mos. 2, 12), d. h. den widerlegt, der dem Körperlichen den Vorrang zuspricht, das Seelische für nichts und die Lust für das höchste Gut  
**38** hält; „denn er bemerkt die Mühsal des Gottsehenden“ (2 Mos. 2, 11), die ihm der König von Aegypten, d. h. die Schlechtigkeit, die Führerin der Leidenschaften, auferlegt; „er sieht den ägyptischen Mann“, die menschliche, verhängnisvolle Leidenschaft, „den Sehenden schlagen und misshandeln; er blickt sich“ mit ganzer Seele „hierhin und dorthin um und sieht niemand stehen“ ausser dem einzig seienden Gotte, alles andere aber in Bewegung und schwankend; da „schlägt“ und widerlegt er den der Lust Ergebenen und „verbirgt ihn“ in dem zersprengten und wirbelnden Geiste<sup>1)</sup>, der des Zusammenhanges und der  
**39** Verbindung mit dem Schönen ermangelt. Dieser verbirgt sich also in sich selbst, sein Gegner aber flüchtet aus sich heraus und flieht zu dem Gott alles Seins. (13.) Deswegen heisst es auch: „Er führte ihn hinaus nach aussen und sprach: blicke auf zum Himmel und zähle die Sterne“ (1 Mos. 15, 5), die wir gern umfassen und betrachten möchten, von ungestillter Sehnsucht nach der Tugend<sup>2)</sup> erfüllt, ohne doch den Reichtum  
**40** Gottes voll ermessen zu können. Trotzdem müssen wir dem gebefreudigen Gott danken, dass er gebietet<sup>3)</sup>, in die Seele

<sup>1)</sup> Nach einer anderen Deutung (de fuga et invent. § 148) ist der Sand vielmehr das Symbol der atomistischen Lebensanschauung.

<sup>2)</sup> An den ethischen Wert der Sternforschung glaubte namentlich Posidonius.

<sup>3)</sup> Bréhiers Uebersetzung de dire qu'il a jeté ist schon des Bibeltextes wegen nicht möglich.



weithin leuchtende, strahlende, durchaus vernünftige<sup>1)</sup> Samenkörner zu streuen, wie die Sterne am Himmel. Ist aber nicht der Ausdruck „nach aussen“ zu den Worten „er führte ihn hinaus“ überflüssigerweise hinzugefügt? Wer kann denn nach innen hinausgeführt werden? Aber es ist wohl folgendes gemeint: er führte ihn an den äussersten Platz, nicht in irgend einen Raum ausserhalb, der von anderen Dingen umschlossen werden kann; denn wie in den Wohnungen vom Schlafgemach aus betrachtet der Männersaal aussen, das Vorgemach<sup>2)</sup> innen ist, und die Flurtüre vom Hof aus gesehen ausserhalb, vom Haustor aus innerhalb, so kann auch in der Seele etwas im Verhältnis zu einem äusserlich, zu anderem innerlich genannt werden. Das Schriftwort bedeutet also: er führte den Geist ins Aller-<sup>41</sup> äusserste. Denn was hätte es ihm genützt, den Körper zu verlassen und sich zur Sinnlichkeit zu flüchten? Oder dieser zu entsagen und sich dem ausgesprochenen Gedanken zu unterwerfen? Vielmehr muss der Geist, der herausgeführt und in Freiheit gesetzt werden soll, sich aller Dinge entäussern, körperlicher Bedürfnisse, sinnlicher Organe, sophistischer Reden<sup>3)</sup>, wahrscheinlicher Vermutungen, schliesslich seiner selbst. (14.) Deswegen rühmt auch die Schrift an anderer<sup>42</sup> Stelle (Gott): „Der Herr, der Gott des Himmels und der Gott der Erde<sup>4)</sup>, der mich aus dem Hause meines Vaters genommen hat“ (1 Mos. 24,7); denn nicht der im Körper und inmitten der Sterblichen Wohnende kann mit Gott zusammen sein, sondern nur der, den Gott aus dem Gefängnisse befreit hat. Daher geht auch Isaak, die Seelenfreude, da er nachsinnen<sup>43</sup>

<sup>1)</sup> Mit Bezug auf den stoischen Glauben, dass die Gestirne mit Vernunft begabte Wesen und göttlicher Natur sind (Ueber die Welterschöpfung § 27, 73). Vgl. die schönen Ausführungen über die Seele des Gerechten als Himmel an der Parallelstelle Quis rer. div. heres § 88 f.

<sup>2)</sup> Für das unverständliche ὁ αὐλῶν ist wohl τὸ αὔλειον (vestibulum) zu lesen. (L. C.)

<sup>3)</sup> Die Textgestaltung ist unsicher. Die wörtlich anklingende Parallelstelle Quis rer. div. her. § 85 τῶν κατὰ τὸν ἀπατεῶνα λόγον σοφιστικῶν scheint gegen die Streichung von κατὰ zu sprechen.

<sup>4)</sup> „Und der Gott der Erde“ ist Zusatz der LXX.

und mit Gott allein sein will<sup>1)</sup>, hinaus, indem er sich und den eigenen Geist verlässt; denn es heisst: „Isaak ging hinaus, um nachzusinnen, ins Feld gegen Abend“ (1 Mos. 24, 63). Und Moses, der prophetische Gedanke, spricht: „Wenn ich hinausgehe aus der Stadt“ — d. h. aus der Seele, denn sie ist die Stadt des Lebewesens, da sie ihm Gesetze und Sitten vorschreibt — „werde ich meine Hände ausbreiten“ (2 Mos. 2, 29), d. h. all meine Taten vor Gott ausbreiten und entfalten, indem ich als Zeugen und Betrachter einer jeden den anrufe<sup>2)</sup>, vor dem sich die Schlechtigkeit nicht verstecken kann, [sondern entfalten und  
 44 offen zeigen<sup>3)</sup>]. Wenn jedoch die Seele in Wort und Tat sich völlig entfaltet und mit Gott erfüllt hat, dann „hören die Stimmen“ der Sinne und all die lästigen und verhassten Geräusche „auf“ (ebd.); erhebt doch das Sichtbare seine Stimme und ruft das Auge zu sich heran, der Ton das Gehör, der Duft den Geruch, und so ruft überhaupt der Wahrnehmungsgegenstand den (entsprechenden) Sinn zu sich heran; das alles hört aber auf, wenn die Seele aus ihrer Stadt herausgeht und ihre  
 45 Handlungen und Gedanken auf Gott zurückführt. (15.) Denn „die Hände des Moses sind ja schwer“ (2 Mos. 17, 12); während nämlich die Handlungen des Schlechten windig und leicht sind, sind wohl die des Weisen schwer, unbeugsam und unerschütterlich; daher werden sie gestützt von Aaron, der Vernunft, und Hur, d. i. dem Licht<sup>4)</sup>; kein helleres Licht gibt

<sup>1)</sup> Das folgert Philo Quaest. in Gen. IV § 140 und Quod det. pot. ins. § 29 daraus, dass kein Unterredner Isaaks genannt ist. Nach dem Midrasch hat Isaak beten wollen. Vgl. über die Philo vorschwebende Auffassung der Extase L. Cohn in „Judaica“, Festschrift für H. Cohen 1912, S. 312.

<sup>2)</sup> Vgl. Ueber die Einzelges. II § 10: Was kann es Schöneres geben als wahrhaft zu sein und Gott dabei zum Zeugen zu haben?

<sup>3)</sup> Hier scheint die Ueberlieferung verderbt zu sein; denn der Sinn, den sie ergeben würde, dass sich die Schlechtigkeit ebenso wie die Tugend vor Gott entfalten könne, ist nach dem Vorhergehenden und Folgenden (vgl. auch § 9) ausgeschlossen. Die Schlussworte von ἐξαπλοῦσθαι an sind also wohl mit Cohn, Hermes XXXII S. 120 zu streichen. Die Auseinandersetzung über die Entfaltung (ἐξαπλοῦσιν) der Seele berührt sich mit Plotins Lehre von der ἀπλωσις der Seele in der Extase (Zeller Philos. d. Gr III 2<sup>4</sup>, 671).

<sup>4)</sup> אור mit Benutzung der griechischen Namensform ὦρ = אור Licht ge- deutet. Aaron ist meist Symbol der (prophetischen) Rede, hier aber gemäss dem Doppelsinn des griechischen Wortes λόγος Sinnbild der Vernunft.

es aber für die Handlungen als das der Wahrheit; so will dir die Schrift sinnbildlich zeigen, dass die Handlungen des Weisen in den bedeutungsvollsten Dingen, in der Vernunft und in der Wahrheit, ihre Stütze finden. Deshalb steigt auch Aaron bei seinem Ende, d. h. bei seiner Vollendung, zum Hor, d. h. zum Lichte <sup>1)</sup>, hinauf (4 Mos. 20, 25); denn das Ziel der Vernunft ist die Wahrheit, die heller strahlt als das Licht; zu ihr strebt die Vernunft zu gelangen. Siehst du nicht, dass Moses auch <sup>46</sup> das von Gott befohlene Zelt, d. h. die (göttliche) Weisheit, in der der Weise zeltet und wohnt, nimmt und zusammenfügt (2 Mos. 33, 7), befestigt und machtvoll begründet — nicht in dem Körper, sondern ausserhalb? Denn mit dem Lager vergleicht er diesen, einem von Krieg und Uebeln, wie sie der Krieg schafft, erfüllten Heerlager, das keinen Anteil an Frieden hat. „Und es wurde das Zelt des Zeugnisses genannt“ (ebd.), d. h. die von Gott bezeugte Wahrheit; denn jeder, der den Herrn suchte, ging hinaus; sehr schön gesagt; denn wenn <sup>47</sup> du Gott suchst, o Seele, gehe erst aus dir heraus und suche ihn dann auf; solange du aber in den schweren Banden des Körpers oder im Dünkel des Geistes befangen bist, suchst du Gott nicht, wenn du dir auch den Anschein gibst, als ob du ihn suchtest. Ob du freilich suchend Gott finden wirst, ist ungewiss <sup>2)</sup>; denn gar vielen offenbart er sich nicht, das Streben (der meisten) gelangt nicht völlig zum Ziel; es genügt aber, um des Guten teilhaftig zu werden, auch das blosses Suchen allein; denn der Drang zum Schönen erfreut immer die von ihm Erfüllten im voraus, auch wenn sie das Ziel nicht erreichen. — So flüchtet der Schlechte, der die Tugend flieht <sup>48</sup> und sich vor Gott versteckt, zu einem schwachen Helfer, seinem eigenen Geist; der Edle dagegen entflieht sich selbst und wendet sich der Erkenntnis des Einen zu und siegt dann in dem herrlichen Wett auf und in diesem schönsten aller Kämpfe.

(16). „Und Gott der Herr rief den Adam und sprach <sup>49</sup> zu ihm <sup>3)</sup>: wo bist du“ (1 Mos. 3, 9)? Weshalb wird Adam

<sup>1)</sup> הָרַי wieder nach derselben griechischen Namensform (Ὠρ) erklärt.

<sup>2)</sup> Wohl Anspielung auf den § 39 angeführten Bibeltext (1 Mos. 15, 5), in dem es weiter heisst: „wenn du sie zählen kannst“.

<sup>3)</sup> Unsere LXX-Hss. fügen noch die Anrede „Adam“ hinzu.

- allein gerufen, wiewohl sich doch das Weib mit ihm verborgen hatte? Zunächst ist zu sagen, dass der Ruf, wo er sei, an den Geist ergeht, sobald er Gewissheit und Kenntniss von seiner Wandlung erlangt; dann wird er aber nicht nur selbst angerufen, sondern mit ihm auch alle seine Kräfte; denn ohne diese Kräfte ist ja der Geist an sich nackt und überhaupt nicht vorhanden; eine von den Kräften ist aber die Sinnlichkeit,
- 50 die das Weib bezeichnet. So wird nun mit Adam, dem Geiste, auch das Weib, die Sinnlichkeit gerufen; für sich besonders aber ruft sie Gott nicht; warum? Weil sie vernunftlos ist und aus sich keine Gewissheit schöpfen kann; denn weder das Gesicht noch das Gehör noch einer der anderen Sinne ist belehrbar, daher sie sich keinen Begriff von den Dingen machen können; denn der Schöpfer hat ihnen nur die Gabe der Unterscheidung der Körper verliehen. Der Geist dagegen lässt sich belehren; daher ruft Gott ihn und nicht die Sinnlichkeit an.
- 51 (17.) Die Worte „wo bist du“ lassen sich verschieden erklären. Zunächst kann man sie nicht als Frage, sondern als Aussage auffassen im Sinne von: du bist an einem Orte, indem das Wort  $\pi\omicron\upsilon$  mit Gravis bezeichnet wird<sup>1)</sup>; denn wenn du glaubtest, dass Gott im Garten einherschreite und von ihm umfungen werde, so wisse, dass du damit etwas Unrichtiges angenommen hast, und vernimm aus dem Munde des allwissenden Gottes die reine Wahrheit, dass Gott keineswegs irgendwo ist — denn er wird nicht umfungen, sondern umfängt das All — und dass nur das Gewordene an einem Orte ist; denn es
- 52 muss umfungen werden, aber nicht umfungen. Zweitens kann das Schriftwort dies bedeuten: Wo bist du, o Seele? für welche Güter hast du solche Uebel eingetauscht? Nachdem Gott dich zum Besitze der Tugend eingeladen, gehst du der Schlechtigkeit nach; nachdem er dir den Baum des Lebens, d. h. der lebenspendenden Weisheit, dargeboten, eilstest du zum Genuss (der Frucht) der Unbildung und in dein Verderben<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Der Urtext lässt diese Deutung nicht zu. Man muss bedenken, dass zu Philos Zeiten die griechischen Texte gewöhnlich noch ohne Akzente geschrieben wurden.

<sup>2)</sup> Der Ausdruck  $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$  ist sehr hart; Philo wird  $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$  geschrieben haben.

und hast so die Unseligkeit, den Tod der Seele, der Gottseligkeit<sup>1)</sup>, dem wahren Leben, vorgezogen. Drittens ist die Auffassung als Frage möglich, auf die dann zwei Antworten denkbar sind. Einmal kann dem, der fragt „wo bist du?“, die Antwort gegeben werden: „nirgends“; denn die Seele des Schlechten hat keinen Ort, den sie betreten und an dem sie Fuss fassen könnte; deswegen sagt man auch, der Schlechte sei nirgends am Platze — denn nicht am Platze ist das Schlechte, das nirgendwo hingehört<sup>2)</sup> —; so ist aber der Unedle, immer schwankend und in Unruhe, unstat dem Winde gleich umhergeworfen und mit keiner festen Meinung befreundet. Die andere Antwort kann die sein, welche Adam gibt: Höre, <sup>53</sup> wo ich bin; da, wo die sind, die Gott nicht sehen können, die Gott nicht hören<sup>3)</sup>, die sich der letzten Ursache entziehen, die vor der Tugend fliehen, die nackt sind an Weisheit, die zittern vor Unmännlichkeit und Feigheit der Seele. Denn wenn Adam sagt: „deine Stimme hörte ich im Garten und fürchtete mich, weil ich nackt bin, und verbarg mich“ (1 Mos. 3,10), so gibt er damit alles dies zu verstehen, wie wir vorhin ausführlich gezeigt haben. (18.) Adam ist jedoch nicht mehr nackt; <sup>55</sup> denn „sie hatten sich Schürzen gemacht“ (1 Mos. 3,8), wie es kurz vorher heisst; aber die Schrift will dir damit die Lehre geben, dass sie nicht die Nacktheit des Körpers meint, sondern die, bei welcher der Geist theilhaftig der Tugend und entblösst von ihr erscheint.

„Das Weib“, heisst es weiter, „das du mir mitgegeben <sup>56</sup> hast, dieses gab mir von der (Frucht des) Holzes<sup>4)</sup>, und ich ass“

<sup>1)</sup> Die Eudämonie des Griechen ist nicht unser Glück; vgl. über ihre Auffassung durch Posidonius die Anm. zu II § 82.

<sup>2)</sup> So lässt sich wohl das Wortspiel mit den beiden Bedeutungen von *ἄτοπος* (ohne Ort und ungereimt) und von *δυσθετος* (schlecht gelegen und verdriesslich, *δυσθετεῖν* = in übler Stimmung sein) wiedergeben.

<sup>3)</sup> Der Widerspruch mit 1 Mos. 3,8 (sie hörten die Stimme Gottes) löst sich durch die — freilich nicht ganz klare — Auslegung Quaest. in Gen. I § 42, nach welcher die Meinung Adams und Evas, Gott wandeln zu hören, nur Irrtum und Sünde ist; in Wahrheit wird Gott „ohne Laut“ von seinen Propheten vernommen.

<sup>4)</sup> So ist nach der Erklärung § 58 zu übersetzen.

(1 Mos. 3, 12). Mit Recht heisst es nicht „das Weib, das du mir gegeben hast“, sondern „mit mir“; denn nicht hast du mir zum Besitze die Sinnlichkeit gegeben, vielmehr hast du auch sie ungebunden und frei gelassen, in gewissem Sinne unfolgsam gegen die aus meinem Denken entspringenden Gebote. Wenn zum Beispiel der Geist dem Gesichtssinn das Sehen verbieten wollte, so wird dieser nichtsdestoweniger den vorliegenden Gegenstand erblicken<sup>1)</sup>, und das Gehör wird den Ton, der es trifft, in jedem Falle in sich aufnehmen, wenn auch der Geist in seiner Streitsucht ihm das Hören verbieten will; das Geruchsorgan wird die Düfte, die zu ihm dringen, riechen, auch wenn der Verstand ihm ihre Aufnahme untersagen will. Deswegen hat Gott die Sinnlichkeit nicht dem Lebewesen gegeben, sondern „mit ihm“; das bedeutet: alles erkennt die Sinnlichkeit mit unserem Geiste und gleichzeitig mit ihm; so fällt der Gesichtssinn gleichzeitig mit dem Geiste auf das Sichtbare; denn das Auge sieht den Körper, und sofort erfasst<sup>2)</sup> der Geist das Gesehene und erkennt, dass es schwarz oder weiss oder blass oder rot, dass es dreieckig oder viereckig oder rund oder wie immer gefärbt oder geformt ist. Oder das Gehör wird von einem Ton getroffen, mit ihm zugleich auch der Geist; zum Beweise diene, dass er sofort den Ton beurteilt, dass er schwach oder stark, melodisch und rhythmisch oder unmelodisch und unharmonisch ist; und gleiches lässt sich für die  
 58 anderen Sinne nachweisen. — Sehr schön ist auch der Zusatz „diese gab mir von dem Holze“; die hölzerne, sinnlich wahrnehmbare Masse gibt ja dem Geiste niemand anders als die Sinnlichkeit; denn wer gab dem Bewusstsein die Fähigkeit, den Körper oder die weisse Farbe zu erkennen? nicht der Gesichtssinn? Wer lehrt ihn den Ton (erkennen)? nicht das Gehör? Wer den Duft? nicht der Geruchssinn? Wer die Säfte? nicht der Geschmack? Wer Rauhes und Weiches? nicht der Tastsinn? Richtig und vollkommen wahrheitsgemäss ist also von

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber die Einzelgesetze III § 177 und Anmerkung.

<sup>2)</sup> Auch der griechische Ausdruck *κατέλαβε* (nach Cohns Verbesserung für *ἀνέλαβε*) kann von körperlichem Greifen und von logischer Begriffsbildung gelten.



dem Geist gesagt: die Vorstellungen von den Körpern bietet mir allein die Sinnlichkeit.

(19). „Und Gott sprach zu dem Weibe: was hast du da 59  
getan? Und sie sprach: die Schlange verleitete mich und ich  
ass“ (1 Mos. 3,13). Hier antwortet die Sinnlichkeit etwas an-  
deres, als was Gott sie fragt; denn Gott stellt eine Frage in  
Bezug auf ihr Verhalten gegen den Mann; sie antwortet aber  
nicht hierauf, sondern mit Bezug auf ihr eigenes Tun, indem  
sie sagt: „ich ass“ und nicht: „ich gab“. Vielleicht werden 60  
wir aber mit allegorischer Deutung die Schwierigkeit lösen  
und nachweisen, dass das Weib ganz treffend auf die Frage  
antwortet. Denn wenn sie selbst isst, muss notwendig auch  
der Mann essen; wenn nämlich die Sinnlichkeit auf das sinn-  
lich Wahrnehmbare trifft und sich mit der Vorstellung davon  
erfüllt, so gesellt sich der Geist sofort hinzu, erfasst es und  
erfüllt sich sozusagen mit dem daher stammenden Nährstoffe.  
Gemeint ist also dies: unfreiwillig habe ich dem Manne ge-  
geben; denn als ich auf den Gegenstand traf, gewann er in-  
folge seiner leichten Beweglichkeit die Vorstellung und den  
Eindruck davon. (20.) Beachte aber, dass der Mann sagt, 61  
die Frau habe ihm gegeben, die Frau aber von der Schlange  
nicht, dass sie gegeben, sondern dass sie verleitet habe. Denn  
der Sinnlichkeit kommt das Geben zu, der schillernden, schlangen-  
artigen Sinnenlust dagegen das Verführen und Berücken. So  
gibt die Sinnlichkeit dem Geiste das seiner Natur nach Weisse  
und Schwarze, Warme und Kalte, nicht durch Täuschung, son-  
dern ganz der Wahrheit gemäss; denn die Gegenstände sind  
ebenso beschaffen, wie die von ihnen ausgehende Vorstellung  
nach der Meinung der meisten Naturforscher, die nicht tiefer  
in die Natur eingedrungen sind<sup>1)</sup>. Die Sinnenlust dagegen

<sup>1)</sup> Philo denkt in erster Linie an die bekannte naive Erkenntnislehre der Epikureer, nach der z. B. die Himmelskörper so gross sind, wie sie unserem Auge erscheinen. Die Stoiker (Sextus Emp. adv. Math. VII 248 ff., 255 ff.) hielten für die Eigentümlichkeit der richtigen Vorstellung, dass sie dem Vergestellten gemäss sei, und haben gegen die „Naturkenntnis“ der Epikureer (Mayor zu Cic. De nat. deor. I § 77) scharf polemisiert; von Posidonius' Polemik besitzen wir einen Auszug bei Kleomedes. Aber Philo nimmt eben sein griechisches Material, wo er es finden kann.

- hält der Seele den Gegenstand nicht so vor, wie er ist, sondern täuscht künstlich das Unnütze hinweg und erhebt es zum
- 62 Range des Nützlichen. So kann man ja auch beobachten, dass die hässlichen Hetären sich das Gesicht schminken und untermalen, um so ihre Hässlichkeit zu verdecken. [Gleiches lässt sich bei dem Unmässigen feststellen, der den Freuden des Magens zugetan ist; er hält den vielen Wein und die Menge von Speisen für etwas Gutes, wiewohl er an Leib
- 63 und Seele durch sie geschädigt wird<sup>1)</sup>.] Ebenso lässt sich beobachten, dass Verliebte ihre Raserei oft auf die hässlichsten Frauenspersonen richten, da die Lust betrügt und ihnen sozusagen vorredet, dass Schönheit der Gestalt und Farbe, Körperfülle und gleichmässiger Bau bei den Frauen von gerade entgegengesetztem Aussehen vorhanden sei; so übersehen sie die Frauen p. 100 von wahrhaft tadelloser Schönheit und zerschmelzen in Liebe
- 64 zu jenen anderen. So kommt jede Art des Betrugs der Sinnelust zu, das Geben aber der Sinnlichkeit; denn die Lust berückt und verführt den Geist, indem sie die Gegenstände nicht zeigt, wie sie sind, sondern wie sie nicht sind; die Sinnlichkeit dagegen gibt die Körper nach ihrer wirklichen Beschaffenheit, ohne Erfindung und künstliche Formung.
- 65 (21). „Und Gott der Herr sprach zur Schlange: weil du dieses getan hast, bist du verflucht von allem Vieh und allem Gewild der Erde<sup>2)</sup>. Auf deiner Brust<sup>3)</sup> und auf deinem Bauche sollst du gehen und Erde fressen alle Tage deines Lebens. Und Feindschaft werde ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er wird auf dein Haupt aufpassen und du auf seine Ferse“ (1 Mos. 3,14 f.). Aus welchem Grunde verflucht Gott die Schlange, ohne dass sie sich verteidigen konnte, während an anderer Stelle (5 Mos. 19,17) wie billig angeordnet ist, dass „die beiden, die einen Streit haben, (vor dem Richter) stehen sollen“, und dass man
- 66 nicht dem einen vorzeitig glauben soll? Du siehst ja doch auch, dass Gott dem Adam die Anklage gegen das Weib nicht

<sup>1)</sup> Der eingeklammerte Satz stört, wie Cohn richtig bemerkt hat, den Zusammenhang.

<sup>2)</sup> Ueber Philos Auffassung dieser Worte vgl. § 111 ff.

<sup>3)</sup> Die Worte „auf deiner Brust und“ sind Zusatz der Septuaginta.

vorzeitig glaubt, sondern ihr Gelegenheit zur Verteidigung gibt, indem er fragt: „was hast du da getan“, worauf diese gesteht, gesündigt zu haben infolge der Verführung der schlangentartigen, schillernden Sinnenlust. Was hinderte nun Gott, nachdem die Frau gesagt hatte: „die Schlange hat mich verleitet“, die Schlange zu fragen, ob sie verleitet hat, um sie nicht ohne Prüfung und ohne ihre Verteidigung zu verfluchen? Darauf <sup>67</sup> ist zu antworten, dass die Sinnlichkeit weder den Schlechten noch den Guten ausschliesslich zukommt, sondern ein Mittel Ding ist, ein gemeinsames Eigentum des Weisen und des Toren; bei dem Toren wird sie schlecht, bei dem Weisen gut<sup>1)</sup>. Da sie also an sich nicht von schlechter Natur ist, sondern zwischen Gut und Böse hin und her schwankt, wird sie mit Recht nicht verurteilt, ehe sie zugegeben, dass sie dem Schlechteren gefolgt ist. Aber die Schlange, die Lust, ist an und <sup>68</sup> für sich schlecht; deshalb ist sie bei dem Weisen überhaupt nicht vorhanden, nur der Schlechte hat Genuss von ihr. Es entspricht demnach ihrem Wesen, wenn Gott ihr keine Verteidigung ermöglicht und sie verflucht, da sie keinen Funken von Tugend enthält, sondern immer und überall sündhaft und abscheulich ist. (22.) Deswegen weiss Gott auch von Er ohne <sup>69</sup> sichtbaren Grund, dass er schlecht ist (1 Mos. 38,7), und tötet ihn; denn er weiss wohl, dass die hautartige Masse — Er bedeutet hautartig<sup>2)</sup> —, unser Körper, schlecht, der Seele feindlich gesinnt, tot und stets abgestorben ist. Denn<sup>3)</sup> man bedenke wohl, dass jeder von uns nichts anderes als Leichenträgerdienste tut, da die Seele den an sich toten Körper wachruft und mühelos trägt. Und beachte auch, wenn du willst, ihre Spannkraft<sup>4)</sup>: denn der kräftigste Ringkämpfer könnte seine

<sup>1)</sup> Auf den richtigen Gebrauch der durch die Sinne hervorgerufenen Vorstellungen legt die stoisch-kynische Diatribe besonderes Gewicht.

<sup>2)</sup>  $\gamma\epsilon$  wird bei dieser Deutung mit  $\gamma\epsilon\iota\tau\epsilon$  Haut zusammengebracht.

<sup>3)</sup> Das folgende ist ein hübsches Beispiel jener Anmerkungen, die wir unter den Text setzen würden.

<sup>4)</sup> Auf Posidonius weist nicht nur, wie Bréhier richtig bemerkt, der Ausdruck  $\sigma\tau\rho\upsilon\iota\alpha$ , sondern auch  $\epsilon\gamma\epsilon\iota\tau\epsilon$  (vgl. Ueber die Einzelgesetze I § 266 und Anm.) und, wie der Schluss von Ciceros Somnium Scipionis zeigt, die ganze Auffassung des Verhältnisses von Körper und Seele. Ganz ähnlich Kaiser Marcus IV 41 nach Epiktet.

- Bildsäule nur kurze Zeit tragen, die Seele aber trägt manchmal bis zu hundert Jahren die Bildsäule des Menschen mit Leichtigkeit ohne Ermatten. — Gott hat nämlich den Er nicht damals getötet, sondern von vornherein den Körper tot
- 71 geschaffen. Er ist also zwar schlecht von Natur, wie gesagt, und der Seele feindlich gesinnt; aber so erscheint er nicht allen, sondern nur Gott und Gottes Freunden; denn „vor dem Herrn war Er schlecht“, heisst es. Wenn nämlich der Geist in die Höhe strebt und in die Geheimnisse Gottes eingeweiht wird, dann beurteilt er den Körper als böse und feindselig; wenn er aber ablässt von der Erforschung der göttlichen Dinge, dann hält er ihn für befreundet, verwandt und verbrüderet, und flüchtet zu den Dingen, die ihm (dem Körper) lieb sind.
- 72 Darin liegt ja der Unterschied zwischen der Seele des Ringkämpfers und der des Philosophen: der Ringkämpfer bezieht alles auf das gute Befinden des Körpers und möchte die Seele am liebsten von sich werfen aus Freundschaft für den Körper; der Philosoph dagegen als Freund des Schönen kümmert sich nur um das wahrhaft Lebende in ihm, die Seele, und nimmt auf den wirklich toten Körper keine Rücksicht, sorgt vielmehr nur dafür, dass das Beste, die Seele, nicht durch den schlechten und toten mit ihr verketteten Gesellen geschädigt
- 73 werde. (23.) Du siehst aber, dass den Er nicht der Herr, sondern Gott<sup>1)</sup> tötet; denn nicht insofern er gebietet und die Welt mit unumschränkter Herrschergewalt leitet, tötet er den Körper, sondern als Träger der Güte und Milde — denn „Gott“ ist die Bezeichnung für ihn als Urheber (des Alls) —, damit du wissen sollst, dass Gott auch die unbeseelten Dinge nicht in seiner Allmacht, sondern in Güte geschaffen hat, ebenso wie die beseelten; denn zur Offenbarung des Besseren war auch die Entstehung des Schlechteren notwendig<sup>2)</sup>, die durch die gleiche Kraft erfolgte, die Güte des Schöpfers, die

<sup>1)</sup> Philo stützt sich auf den Wechsel der Gottesnamen *κύριος* und *θεός*, der sich in der LXX, aber nicht im Urtext findet. Ueber seine Auffassung der Gottesnamen vgl. die Einleitung zum ersten Bande dieses Uebersetzungswerkes S. 19.

<sup>2)</sup> Der Gedanke stammt aus stoischer Theodicee: Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 1<sup>4</sup> S. 179, 3.

durch „Gott“ bezeichnet ist. Wann also, o Seele, wirst du in 74  
erster Linie dir bewusst sein, Trägerin des toten Körpers zu  
sein? Doch wohl dann, wenn du zur Vollendung gelangt  
bist und Preise und Kränze erringst. Denn dann erfüllt dich  
die Liebe zu Gott, nicht zum Körper. Und du wirst den Preis  
erringen, wenn Thamar dein Weib wird, die Schwiegertochter  
des Juda, deren Name, Palme, das Sinnbild des Sieges  
ist. Beweis dafür ist, dass Er, da er sie heimführt, sofort als  
schlecht befunden und getötet wird; denn es heisst: „Und  
Juda nahm ein Weib für Er, seinen Erstgeborenen, welches Thamar  
hiess“ (1 Mos. 38,6), und sofort wird hinzugefügt: „Und Er  
war schlecht vor dem Herrn, und Gott tötete ihn“ (1 Mos. 38,7);  
denn wenn der Geist den Siegespreis der Tugend davonträgt,  
so beschliesst er den Tod des Leichnams, des Körpers. Du 75  
siehst nun, dass Gott sowohl die Schlange ohne Verteidigung  
102 M. verurteilt — denn sie ist die Sinnenlust —, als auch Er ohne  
sichtliche Veranlassung tötet; denn er ist der Körper. Und  
wenn du weiter forschest, mein Lieber, so wirst du finden,  
dass Gott in der Seele sowohl an sich tadelnswerte und schuld-  
hafte, wie durchaus treffliche und lobenswerte Eigenschaften ge-  
schaffen hat, wie es sich ja auch im Pflanzen- und Tierreiche ver-  
hält. Siehst du denn nicht, dass der Schöpfer einige Gewächse als 76  
veredelte bildete, die nützlich und heilsam wirken, andere als  
wildwachsende, die schädlich sind und Krankheiten und Tod  
verursachen; ebenso steht es bei den Tieren, wie ja schon die  
Schlange, von der hier die Rede ist, (zeigen kann): denn sie  
ist ein verderbenbringendes, von Natur mordlustiges Ge-  
schöpf. Das Schicksal, das so dem Menschen die Schlange  
bereitet, schafft die Lust der Seele. Deshalb wurde die  
Schlange als Bild der Lust betrachtet. (24.) Wie nun 77  
Gott die Lust und den Körper ohne (ausgesprochene) Veran-  
lassung für hassenswert erklärt hat, so hat er auch ohne  
sichtlichen Grund den Vorrang edler Geschöpfe ausgesprochen,  
ohne auch nur eine Tat vor ihrem Lobe zu erwähnen. Würde  
man nämlich fragen, warum es von Noah heisst, dass er  
„Gnade gefunden habe vor Gott dem Herrn“ (1 Mos. 6,8),  
ohne dass er vorher, soweit uns bekannt, eine edle Tat voll-  
bracht hat, so werden wir antworten müssen, dass er sich

schon von seiner Entstehung und Geburt her als lobenswert erweist. Denn Noah bedeutet „Ruhe“ oder „der Gerechte“<sup>1)</sup>; notwendig muss ja derjenige, der von Unrecht und Sünde ausruht<sup>2)</sup>, im Schönen seine Ruhe findet und mit der Gerechtigkeit zusammenlebt, Gnade finden vor Gott. Das „Gnade finden“ bedeutet aber nicht nur, wie manche meinen, soviel wie gefallen, sondern auch folgendes: der Gerechte untersucht das Wesen aller Dinge und macht einen vortrefflichen Fund: (er findet nämlich), dass Gnadengabe Gottes alles ist und des Gewordenen nichts<sup>3)</sup>, weil letzteres ja auch keinen Besitz hat, sondern alles Gottes Besitz ist, dass daher nur von seiner Gnadengabe die Rede sein kann. So kann man auch auf die Frage, welches der Ursprung alles Werdens sei, vollkommen richtig antworten: die Güte und Gnade Gottes<sup>4)</sup>, die er dem ihm nächststehenden Geschlecht gesendet hat; denn Geschenk, Wohltat und Gnadengabe Gottes sind alle Dinge in der Welt und die Welt selbst. (25.) Ferner bezeichnet Gott den Melchisedek als König des Friedens — denn das bedeutet Salem<sup>5)</sup> — und als seinen Priester, ohne eine Tat von ihm vorher angegeben zu haben; vielmehr hatte er ihn von vorn herein solchermassen königlich, friedfertig und seines Priestertums würdig geschaffen; denn sein Name bedeutet „gerechter König“; der König ist aber der Gegensatz zum

<sup>1)</sup> Die Ableitung des Namens נח von נחם ruhen ist namentlich im Hinblick auf die Uebersetzung der LXX 1 Mos. 5,29 (οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς) verständlich. Dagegen ist die zweite Deutung (Gerechter) etymologisch unerklärlich; sie scheint im Anschluss an die Bezeichnung Noah's als Gerechten (1 Mos. 6, 9; 7, 1) aufgestellt und von Philo mit dem Namen in Verbindung gebracht zu sein. Vgl. auch Ueber Abraham § 27.

<sup>2)</sup> Nach Quod det. pot. ins. § 122, wo Philo den Bibeltext (s. vor. Anm.) wörtlich erklärt, bringt Noah die Ruhe.

<sup>3)</sup> Cohn (Neue Jahrbücher für klass. Altertumsw. 1898 S. 589,1) zeigt, dass χάρισμα als ein erst in der christlichen Literatur vorkommender Ausdruck hier zu streichen und am Schluss unseres Paragraphen die handschriftliche Ueberlieferung καὶ χάρις der des Johannes Damascenus καὶ χάρισμα vorzuziehen ist.

<sup>4)</sup> Platonischer (Tim. 29a), von der mittleren Stoa (Sextus Emp. adv. Math. IX § 105 ff.) übernommener Gedanke. Vgl. Ueber die Weltschöpfung § 21.

<sup>5)</sup> König von Salem (= שלום Friede) heisst er 1 Mos. 14,18.



Tyrannen <sup>1)</sup>, weil jener Gesetzlichkeit, dieser Gesetzlosigkeit herbeiführt. Der tyrannische Sinn legt der Seele und dem Körper <sup>80</sup> harte, schädliche und schweres Leid bewirkende Gebote auf, ich meine die lasterhaften Handlungen und die Genüsse der Leidenschaften; der königliche dagegen gebietet nicht sowohl, als er überredet, und dann gibt er nur solche Vorschriften, durch die das Lebewesen wie ein Schiff zu guter Lebensfahrt gelangt, gelenkt von einem trefflichen Steuermann, der geraden Weltvernunft. So mag denn der Tyrann der <sup>81</sup> Herrscher des Krieges heissen, der König aber der Fürst des Friedens, Salem, und er bringe der Seele die Nahrungsmittel voll Heiterkeit und Freude. Denn er bringt Brot und Wein (ebd.), was die Ammoniter und Moabiter dem Sehenden nicht gewähren wollten, weswegen sie aus der göttlichen Gemeinde und Versammlung ausgeschlossen werden; denn die Ammoniter <sup>2)</sup>, die von der Mutter, der Sinnlichkeit, stammen, und die Moabiter, die von dem Vater, dem Geiste, erzeugt sind, die Sinnesarten, die diese beiden Dinge, Geist und Sinnlichkeit, für die wesentlichsten halten, den Gedanken an Gott aber nicht fassen wollen, die „sollen“, sagt Moses (5 Mos. 23,4 f.), „nicht in die Versammlung des Herrn kommen, weil sie uns nicht begegneten mit Brot und Wasser“, als wir aus dem (Lande der) Leidenschaften, aus Aegypten, auszogen. (26.) Aber Melchisedek <sup>82</sup> darf statt des Wassers auch Wein heranbringen und die Seelen tränken und erfrischen, auf dass sie ergriffen werden von dem göttlichen Rausche, der nüchterner ist als die Nüchternheit selbst; denn er ist das priesterliche Wort <sup>3)</sup>, das den (wahrhaft) Seienden als Los erhalten hat und über ihn hohe, grossartige, überwältigende Gedanken hegt; denn des höchsten

<sup>1)</sup> Der Gedanke Xenophons (Cyr. I 3, 18), dass der König sich vom Tyrannen durch seine verschiedene Stellung zum Gesetz unterscheide, klingt in der Einflussphäre der Stoa (Polyb. IV 3; Dio Prus. Rede 1—4) stark nach und bereitet so unseren Gebrauch des Wortes Tyrann vor.

<sup>2)</sup> Vgl. zum folgenden Ueber die Einzelges. I § 334 ff. und Anm.

<sup>3)</sup> Ueber den Ausdruck ἱερεὺς λόγος als Bezeichnung priesterlicher Personen vgl. Cohn, Hermes XXXII S. 122 f. Im folgenden wird die Bestimmung verwertet, dass Gott der Anteil des priesterlichen Stammes der Leviten sein soll (5 Mos. 10,9 u. 5.).

- Gottes<sup>1)</sup> Priester ist er (1 Mos. 14,18), nicht als ob es einen anderen nicht höchsten gäbe; denn Gott ist einzig, „im Himmel oben und auf der Erde unten, und keiner ist ausser ihm“ (5 Mos. 4,39); aber ein nicht niedriges und erdhafte, sondern hohes, über die Materie hinausgehendes und in der Höhe schwebendes Denken über Gott weckt die Vorstellung
- 83 des „Höchsten“. (27.) Was für eine gute Tat hat aber Abram bereits vollbracht, als Gott ihm gebietet, Vaterland und Familie zu verlassen und das Land zu bewohnen, das Gott ihm geben wird (1 Mos. 12,1)? Und das muss doch ein guter, reicher und ganz seliger Staat sein; denn Gottes Gaben sind gross und wertvoll. Aber auch diese Art hat Gott als nachahmenswerte Gestalt geschaffen. Denn Abram bedeutet „hochstrebender Vater<sup>2)</sup>“ und ist durch diese beiden Bezeichnungen be-
- 84 lobt. Wenn nämlich der Geist nicht wie ein Herr die Seele bedroht, sondern wie ein Vater leitet, indem er ihr nicht immer das Angenehme gewährt, sondern das Zuträgliche auch gegen ihren Willen gibt; wenn er sich gänzlich von dem Niedrigen und zur Erde Herabziehenden befreit, zur Höhe schwebt und mit den Gedanken über die Welt und ihre Teile Umgang pflegt und noch weiter hinaufschreitend die Gottheit und ihr Wesen in ungestilltem Wissensdurst erforscht, dann kann er nicht bei seinen früheren Grundsätzen bleiben, sondern sucht,
- 85 da er selbst besser wird, eine bessere Heimat. (28.) Ja, einigen gibt Gott sogar schon vor ihrer Geburt schöne Bildung und Beschaffenheit und gewährt ihnen ein herrliches Los. Siehst du nicht, was er über Isaak zu Abraham spricht, der nicht hofft, eines solchen Sprösslings Vater zu werden, sondern sogar lacht<sup>3)</sup> bei der Verheissung und spricht: „Kann dies dem Hundertjährigen zuteil werden<sup>4)</sup>“, und kann Sarah, eine

<sup>1)</sup> Nach ὁψίστου ist wohl im Anschluss an Mangeys Vermutung θεός einzuschieben, weil sonst das folgende ἄλλος ohne Beziehungswort bleibt.

<sup>2)</sup> Vgl. Ueber Abraham § 82.

<sup>3)</sup> Dasselbe Lachen gilt Quæst. in Gen. III § 55 als Zeichen freudiger Zustimmung

<sup>4)</sup> Das in unseren LXX-Handschriften nach γενήσεται folgende οἶός hat Philo (wie gegen Mangey zu bemerken ist) nicht gelesen; vgl. die Deutung unseres Verses De mut. nom. § 177.

Neunzigjährige, gebären?“ (1 Mos. 17,17). Gott aber bejaht es und sagt es ihm zu, indem er spricht: „Ja! Siehe, Sarah, dein Weib, wird dir einen Sohn gebären, und du wirst ihn mit Namen Isaak nennen, und ich werde meinen Bund mit ihm aufrichten zu ewigem Bunde“ (V. 19). Was macht denn <sup>86</sup> auch ihn lobenswert, sogar vor der Geburt? Einige Güter nützen uns erst, wenn sie uns zuteil geworden und vorhanden sind, wie Gesundheit, Schärfe der Sinne, vielleicht Reichtum und Ruhm — um auch diese Dinge einmal, wenn auch missbräuchlich, als Güter gelten zu lassen —; andere aber nicht erst, wenn sie uns zuteil geworden, sondern auch schon, wenn ihr Kommen uns verkündet worden ist. So erquickt uns die Freude, die eine Hochstimmung der Seele ist <sup>1)</sup>, nicht erst, wenn sie da ist und ihre Kraft wirksam entfaltet, sondern bereits, wenn sie nur erhofft wird. Hat sie doch auch insofern einen Vorrang, als die anderen Güter nur für sich wirken, die Freude aber sowohl ein selbständiges wie ein mit anderem verbundenes Gut ist; denn sie gesellt sich allen zu: wir freuen uns ja über Gesundheit, Freiheit, Ehre und die anderen Dinge, sodass man eigentlich sagen kann, es gebe kein Gut, mit dem nicht Freude verknüpft ist. Aber über die anderen Güter freuen wir uns nicht nur, wenn <sup>87</sup> sie uns schon zuteil geworden und vorhanden sind, sondern auch schon, wenn sie bevorstehen und erwartet werden; wenn wir etwa hoffen dürfen, Reichtum oder Herrschaft oder Lob oder Befreiung von Krankheit zu erlangen oder Spannkraft und Stärke zu gewinnen oder aus Unwissenden Wissende zu werden, so freuen wir uns nicht wenig. Da demnach die Freude nicht nur, wenn sie vorhanden ist, sondern schon wenn sie erhofft wird, die Seele erfrischt und erquickt, so würdigt Gott mit Recht den Isaak schon vor seiner Geburt eines grossen Namens und grossen Gnadengeschenks; denn Lachen der Seele, Freude und Heiterkeit bedeutet er. (29.) Bei der <sup>88</sup> Erzählung von Jakob und Esau bezeichnet die Schrift jenen als Herrscher, Befehlshaber und Gebieter, den Esau als Untergebenen und Diener, während sie sich beide noch im Mutter-schosse befinden. Denn Gott, der Bildner der Geschöpfe,

<sup>1)</sup> Vgl. die Anm. zu § 21.

- kennt gar wohl seine Gebilde auch vor ihrer letzten Vollendung nebst den Kräften, die sie entfalten werden, und allen ihren Werken und Leidenschaften. Wie nämlich die beharrliche Seele, Rebekka<sup>1)</sup>, ausgeht, Gott zu befragen, antwortet er ihr: „zwei Stämme sind in deinem Leibe, und zwei Völker werden aus deinem Schosse hervorgehen; ein Volk wird das andere beherrschen, und das grössere wird demkleineren dienen“
- 89 (1 Mos. 25, 23). Denn von Natur dienstbar ist vor Gott das Schlechte und Unvernünftige, herrschend und frei das Edle und Vernünftige (und Bessere<sup>2)</sup>), und zwar nicht erst, wenn beides in der Seele vollendet ist, sondern auch, wenn darüber noch Zweifel besteht; denn schon ein leiser Hauch der Tugend bringt Herrschaft und Vorrang, nicht nur Freiheit, zum Vorschein, und andererseits unterjocht jedes Geschöpf des Lasters das Denken, auch wenn noch kein vollkommenes Erzeugnis
- 90 daraus hervorgegangen ist. (30.) Wodurch liess sich aber eben dieser Jakob bestimmen, als Joseph ihm seine beiden Söhne zuführte, den älteren Manasse und den jüngeren Ephraim, seine Hände zu vertauschen und die Rechte dem jüngeren Ephraim, die Linke dagegen dem älteren Manasse aufzulegen, und, als Joseph das missfällig aufnahm und glaubte, der Vater habe unabsichtlich in der Auflegung der Hände sich geirrt, zu antworten: ich habe mich nicht geirrt; „ich weiss, mein Sohn, ich weiss; auch er wird zu einem Volke werden, und auch er wird zur Höhe kommen, aber sein jüngerer Bruder
- 91 wird grösser sein als er“ (1 Mos. 48,19)? Wie wäre dies anders zu erklären als so: zwei höchst wichtige Gebilde sind von Gott in der Seele geschaffen, das Gedächtnis und die Wiedererinnerung; besser ist das Gedächtnis, schlechter die Wiedererinnerung; denn jenes verfügt über frische und deutliche Vorstellungen, sodass ein Irrtum durch Unkenntnis ausgeschlossen ist, dem Wiedererinnern geht aber in jedem Falle
- 92 das Vergessen voraus, ein krankhafter, blinder Zustand. Das Geringere, die Wiedererinnerung, erweist sich aber als älter denn

<sup>1)</sup> So deutet Philo den Namen immer; Siegfried, Philo S. 271. Die Ableitung ist unsicher.

<sup>2)</sup> Die Worte καὶ ἀμεινόν scheinen nicht von Philo zu stammen.

das Bessere, das Gedächtnis<sup>1)</sup>; (denn das Frühere ist die Wiedererinnerung, das Spätere) die dauernde Beständigkeit des (Gedächtnisses, des Besseren)<sup>2)</sup>: bei der ersten Einführung in Künste und Fertigkeiten können wir nicht sofort die auf sie bezüglichen Lehren bewältigen; wir verfallen also anfangs dem Vergessen und erinnern uns dann wieder, bis nach mehrmaligem Vergessen und Wiedererinnern ein festes im Gedächtnis Behalten die Oberhand gewinnt: dieses ist also, weil es spät entsteht, jünger als die Wiedererinnerung. In symbolischer Ausdrucksweise heisst nun Ephraim das Gedächtnis — denn er bedeutet „Fruchttragung“<sup>3)</sup> —, da die Seele des Lernbegierigen (ihre Frucht) trägt, wenn sie durch das Gedächtnis die Lehren sich fest einprägen kann. Manasse aber ist die Wiedererinnerung; denn übersetzt bedeutet der Name „aus dem Vergessen“<sup>4)</sup>; wer aber dem Vergessen entflieht, vollzieht die Wiedererinnerung. Ganz richtig also legt der die Leidenschaften überwältigende und die Tugend ausübende Jakob die Rechte auf das fruchttragende Gedächtnis, Ephraim, und würdigt des zweiten Preises die Wiedererinnerung, Manasse. So lobt auch Moses unter denen, welche das Passah<sup>5)</sup> darbringen, besonders die, welche das erste dargebracht haben, weil sie „überschritten haben“ den Weg von den Leidenschaften Aegyptens hinweg und in ihrem Ueberschreiten geblieben sind, sich also nicht wieder auf sie gestürzt haben; und den zweiten Preis gibt er denen, die das zweite Opfer brachten; denn sie haben sich gewendet, dann aber die Wendung rück-

<sup>1)</sup> Im Gegensatz zu der allgemeinen Regel, dass das Aeltere das Wertvollere ist; vgl. Ueber die Einzelges. II § 226.

<sup>2)</sup> Die Lücke vor *συνεχὲς καὶ ἀδιάσπαστον* ist nach Wendlands Vermutung (Rhein. Mus. LIII S. 15) ergänzt: < *πρότερον μὲν γὰρ γίνεσθαι τὸ ἀναμνησκέσθαι, ὕστερον δὲ τὸ τῆς μνήμης, τοῦ χρηττοῦς,* > *συνεχὲς καὶ ἀδιάσπαστον.*

<sup>3)</sup> אפרים von פרה „fruchtbar sein“.

<sup>4)</sup> מנשה von נשה vergessen und מן von, aus.

<sup>5)</sup> Die Form *Πασχα* als Wiedergabe von פסח scheint Philo 4 Mos. 9, 2 ff. gelesen zu haben, die LXX-Handschriften haben Πάσχα, wie auch Philo sonst das Fest nennt. Zum folgenden vgl. Ueber die Einzelges. II § 145 ff. und die dort angeführten Parallelstellen. Das „Ueberschreiten“ bedeutet die Befreiung von den Leidenschaften (= Aegypten), die 4 Mos. 9 erwähnte Unreinheit derer, die das zweite Opfer bringen, den Rückfall.

- gänglich gemacht und sind dann, wie wenn sie ihre Pflichten vergessen hätten, zu ihrer Erfüllung geeilt, die ersteren dagegen sind unverändert geblieben. Denen, die das zweite Passah opferten, gleicht der aus der Vergessenheit stammende Manasse, denen, die das erste darbringen, der fruchttragende
- 95 Ephraim. (31.) Deswegen beruft auch Gott den Bezaleel und sagt, er habe ihm Weisheit und Wissen geschenkt und ihn zum Werk- und Baumeister für alle Einrichtungen des Stiftszeltes, das heisst für die Werke der Seele, bestimmt<sup>1)</sup>, ohne vorher ein Werk von ihm, das man rühmen könnte, angegeben zu haben. Es muss daher gesagt werden, dass Gott auch diese Form der Seele, dem Gepräge einer guten Münze gleich, aufgedrückt hat. Welches dies Gepräge ist, werden wir erfahren, wenn wir zunächst die Bedeutung des Namens genau
- 96 festgestellt haben. Bezaleel bedeutet „im Schatten ist Gott<sup>2)</sup>“; der Schatten Gottes ist seine Vernunft, die er gleichsam als Werkzeug bei der Welterschöpfung benutzt hat. Dieser Schatten und dieses Abbild, wie man es nennen kann, ist aber wiederum das Urbild anderer Dinge. Denn wie Gott das Vorbild des Abbildes ist, das hier Schatten heisst, so wird das Abbild zum Vorbild für andere, wie es der Anfang des Gesetzbuches deutlich zeigt, wo es heisst: „Gott schuf den Menschen nach dem Abbilde Gottes“ (1 Mos. 1,27); also ist das Abbild nach Gott dargestellt worden, der Mensch aber nach dem Abbilde<sup>3)</sup>, p.

<sup>1)</sup> Statt ἀποδείξαι ist nach der Bibelstelle 2 Mos. 31,2 ff., die keine Verheissung enthält, ἀποδείξει zu lesen.

<sup>2)</sup> Mangeys Vorschlag, statt des überlieferten ἐν σκιά ὁ θεός vielmehr ἐν σκιά θεοῦ zu lesen, ist bestechend, aber verfehlt. Philo sagt § 99 und 103 ganz deutlich, dass Bezaleel „Gott im Schatten“ und durch den Schatten wahrnimmt; das setzt auch die etwas abweichende Auffassung des Bezaleel als des Künstlers, der in Schattengebilden schafft (De plant. § 27), voraus. Der Satz σκιά θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ begründet also die Etymologie nicht unmittelbar, sondern ist nur vorausgeschickt: Philo meint, der Logos ist zwar nicht Gott selbst, sondern nur Gottes Schatten; es gibt aber Menschen, die sich zum Logos verhalten, wie dieser selbst zu Gott (indem sie sich ihn zum Muster nehmen), also Gott im Schatten finden. Etwas anders wird die gleiche Etymologie § 97 ff. gerechtfertigt.

<sup>3)</sup> Der Mensch ist (wie die ganze Welt) Abbild des Logos: Ueber die Welterschöpfung § 25. Quis rer. div. heres § 231 u. 5.



das die Kraft eines Vorbildes gewonnen hat. (32.) Was für 97  
 ein Gepräge aber hinzukommt <sup>1)</sup>, wollen wir nun sehen. Die  
 alten Denker haben die Frage aufgeworfen, wie wir zum Gottes-  
 begriffe gekommen sind; und die für die besten Philosophen  
 geltenden Männer haben gesagt, dass wir aus der Welt,  
 aus deren Theilen und den ihnen innewohnenden Kräften  
 eine Vorstellung von dem Urheber gewonnen haben.  
 Denn wie man durch den Anblick eines wohlgebauten, mit 98  
 Vorbau, Säulenhallen, Männer- und Frauengemächern und den  
 sonstigen Gelassen wohl versehenen Hauses eine Vorstellung  
 vom Künstler gewinnen wird, da niemand ohne Kunst und  
 Baumeister die Fertigstellung des Hauses für möglich halten  
 wird — und gleiches gilt von einer Stadt, einem Schiff und  
 jedem kleineren oder grösseren Bauwerk —, ebenso wird man 99  
 auch beim Eintritt in den grossen Palast oder Staat dieser  
 Welt, beim Anblick des kreisförmig sich bewegenden und alles  
 umfassenden Himmelsgewölbes, der Planeten und Fixsterne mit  
 ihrer gleichmässigen, gleichartigen, harmonisch-rhythmischen,  
 dem Weltganzen förderlichen Bewegung, bei der Betrachtung  
 der die Mitte einnehmenden Erde, der in dem Zwischenraume  
 befindlichen Wasser- und Luftströme, der sterblichen und un-  
 sterblichen Lebewesen, der verschiedenen Pflanzen und Früchte  
 sicherlich zu dem Schlusse kommen, dass das alles nicht ohne  
 vollkommene Kunst geschaffen ist, sondern dass Gott der  
 Schöpfer all dieser Dinge war und ist. Wer diesen Schluss

---

<sup>1)</sup> Nämlich zur Seele. Die Worte weisen zurück auf § 95 Ende und bilden den Uebergang von der Erklärung des Namens Bezaleel zur Erläuterung des darin ausgedrückten Satzes ἐν σοφίᾳ ὁ θεός. Die Quelle, auf die Philo im folgenden (ebenso wie in der Schrift Ueber Belohnungen und Strafen § 41 ff.) Bezug nimmt, ist höchstwahrscheinlich dieselbe, aus der uns ein sehr guter Auszug bei Sextus Empiricus Adv. math. IX 23 ff. (und ein wirrer bei Aetius = Diels, Doxographi S. 292 ff.) erhalten ist. Die Problemstellung ist die gleiche; die erste Antwort § 97–99, die auf Aristoteles zurückgehende altstoische, steht mit denselben Beispielen bei Sextus § 26 f.: ihr folgt unmittelbar § 100 ff. die zweite, mittelstoische (bei Sextus § 28; nach Seneca Epist. 90 ist es die des Posidonius), nach welcher die ersten Erfinder des Glaubens besonders begabte, durch ihre Verwandtschaft mit den Göttern zur intuitiven Erfassung des Göttlichen befähigte Menschen gewesen sind. Vgl. auch Ueber die Einzelgesetze I § 33 ff. III § 187 ff.

- zieht, nimmt durch den Schatten die Gottheit wahr, da er von  
 100 den Werken auf den Meister schliesst. (33.) Es gibt aber  
 noch eine vollkommenere und reinere Geistesrichtung, die in  
 die grossen Geheimnisse eingeweiht ist: diese erkennt nicht  
 aus den gewordenen Dingen die Ursache, wie aus dem Schatten  
 das Bleibende, sie überspringt vielmehr das Gewordene und  
 empfängt einen deutlichen Eindruck von dem Ungewordenen,  
 sodass sie durch diesen sowohl ihn selbst wie seinen Schatten,  
 das heisst die (göttliche) Vernunft und diese Welt begreifen  
 101 kann. Von solcher Art ist Moses, der spricht: „Offenbare dich  
 mir, dass ich dich erkennend sehe“ (2 Mos. 33,13), das heisst:  
 offenbare dich mir nicht durch Himmel, Erde, Wasser, Luft  
 und überhaupt etwas Erschaffenes; ich möchte auch nicht dein  
 Bild in irgend etwas anderem widergespiegelt sehen, sondern  
 es in dir, der Gottheit, erblicken; denn die Erscheinungen in den  
 gewordenen Dingen lösen sich auf, die in dem Ungewordenen  
 aber bleiben dauernd fest und ewig. Deswegen ruft Gott den  
 102 Moses hinauf und spricht zu ihm (3 Mos. 1,1). Auch den  
 Bezaleel beruft er, aber doch nicht in gleicher Weise<sup>1)</sup>,  
 sondern jenen, der den Begriff von Gott von dem Schöpfer selbst  
 empfängt, anders als diesen, der aus dem Schatten, aus dem  
 Gewordenen, den Baumeister durch Schlussfolgerung zu er-  
 kennen sucht. Daher wird man auch finden, dass das Zelt  
 und alle seine Geräte erst von Moses, dann von Bezaleel her-  
 gestellt werden; denn Moses bildet die Urbilder, Bezaleel deren p.  
 Nachahmungen; Moses hat ja Gott zum Lehrer, wie es heisst:  
 „nach dem Muster, das dir auf dem Berge gezeigt wurde, sollst  
 103 du alles machen“ (2 Mos. 25,40), Bezaleel aber den Moses. Das  
 ist auch begreiflich: denn als Aaron, die Vernunft, und Miriam,  
 die Sinnlichkeit, sich gegen ihn erheben, müssen sie deut-  
 lich hören: „wenn (unter euch)<sup>2)</sup> ein Prophet für den Herrn  
 aufsteht, so wird Gott ihm in einem Gesicht erkennbar sein“  
 und im Schatten, also nicht deutlich, zu Moses aber, der „treu

<sup>1)</sup> Der Gegensatz zwischen Moses und Bezaleel wird De plant. § 26 deutlicher ausgesprochen.

<sup>2)</sup> Der Gegensatz wird klarer, wenn nach Quis rer. div. her. § 262 ὁμῶν vor προφήτης eingeschoben wird; nach προφήτης haben es die Hss. der LXX.

ist im ganzen Hause, wird er von Mund zu Mund sprechen, in (wirklicher) Erscheinung und nicht durch Rätsel“ (4 Mos. 12,6 ff.). — (34.) So haben wir denn gefunden, dass es zwei **104** Arten von Wesen gibt, die von Gott gebildet und vollkommen ausgestaltet worden sind: die eine an und für sich schädlich, fehlerhaft und fluchwürdig, die andere nützlich und lobenswert; jene von unechtem, diese von echtem Gepräge. Daher wollen wir in das schöne und passende Gebet einstimmen, das auch Moses spricht, „dass Gott uns seinen Schatz öffne“ (5 Mos. 28,12) und die erhabene, mit göttlichem Licht geschwängerte Vernunft, die er „Himmel“ nennt<sup>1)</sup>, dass er aber die Schatzkammern des Uebels schliesse. Denn es gibt bei **105** Gott Schatzkammern des Bösen ebenso wie des Guten, wie es in dem grossen Liede heisst: „Siehe, ist nicht dies bei mir zusammengetragen und in meinen Schatzkammern unter Siegel verschlossen, am Tage der Vergeltung, wenn ihr Fuss strauchelt?“ (5 Mos. 32, 34 f.). Du siehst also, dass es auch Schatzkammern des Bösen gibt; und zwar gibt es nur eine des Guten —, denn wie es nur einen Gott gibt, so nur einen Schatz des Guten —, aber viele des Bösen<sup>2)</sup>, weil ja die Sünder unendlich zahlreich sind. Aber auch hierin soll man die Güte des Seienden sehen; denn den Schatz des Guten öffnet er, die des Bösen aber verschliesst er; zu Gottes Eigenart gehört es ja, das Gute darzubieten und mit seinen Geschenken (dem Verdienst) zuvorkommen, das Schlechte aber nicht leicht herbeizuführen. Moses aber, der die Gebefreude **106** und Gnadenfülle Gottes noch weiter ausdehnt, sagt, dass nicht nur zu anderer Zeit die Schatzkammern des Bösen unter Siegel verschlossen sind, sondern sogar dann, wenn die Seele abgleitet von dem festen Grunde der rechten Vernunft, wenn sie verdiente, Strafe zu erleiden; denn „am Tage der Vergeltung sind die Schatzkammern des Bösen unter Siegel gehalten“.

<sup>1)</sup> Vgl. über die symbolische Auffassung des im Bibelverse genannten Himmels Quod deus sit immut. § 156, Quis rer. div. her. § 76.

<sup>2)</sup> Das folgert Philo aus der Verschiedenheit des Numerus an den beiden Bibelstellen. Vielleicht hat er aber hierbei auch an die schönen Verse der Ilias (Ω 527 ff.) von den zwei Fässern bei Zeus gedacht.

So zeigt das göttliche Wort, dass nicht einmal die Sünder Gott sofort bestraft, sondern ihnen Zeit gibt zur Reue und zur Heilung und Berichtigung ihres Fehltritts.

- 107 (35.) „Und Gott der Herr sprach zur Schlange: verflucht bist du von<sup>1)</sup> allem Vieh und allen wilden Tieren der Erde“. (1 Mos. 3,14). Wie die Freude als Hochstimmung<sup>2)</sup> wünschenswert ist, so verdient die Sinnenlust, die Leidenschaft, Fluch, da sie die Grenzen der Seele verrückt und sie aus einer Freundin der Tugend zur Freundin der Leidenschaft macht; Moses sagt aber in seinen Fluchreden: „Verflucht sei, wer die Grenzsteine des Nächsten<sup>3)</sup> verrückt“ (5 Mos. 27,17). Denn als Grenzstein und Gesetz hat Gott in der Seele die Tugend, den Baum des Lebens, gepflanzt; diesen verrückt, wer als Grenzstein die Schlechtigkeit, den Baum des Todes, einsetzt.
- 108 „Verflucht ist“ aber auch, „wer den Blinden auf dem Wege irreführt“ und „wer seinen Nächsten heimtückisch<sup>4)</sup> schlägt“ (V. 18.24). Und auch das tut die ganz gottlose Sinnenlust. Denn blind ist von Natur die Sinnlichkeit, da sie vernunftlos ist, weil sie des Auges des Denkens entbehrt; nur durch dieses begreifen wir ja die Dinge wirklich, nicht durch die Sinnlichkeit<sup>5)</sup>; denn nur die Körper können wir uns durch sinnliche
- 109 Wahrnehmung vorstellen. Diese blinde, zur Erfassung der Dinge unfähige Sinnlichkeit täuscht also die Sinnenlust; denn da jene sich dem Geiste zuwenden und seiner Leitung unterwerfen könnte, hindert die Lust sie daran, führt sie zum äusseren Wahrnehmungsgegenstand und macht lüstern nach dem Lusterweckenden, sodass die blinde Sinnlichkeit dem blinden Führer, dem Wahrnehmungsgegenstand, folgt, und der Geist, von den beiden Nichtsehenden geführt, zu Grunde

<sup>1)</sup> Zur Uebersetzung siehe die Anm. zu § 111.

<sup>2)</sup> Vgl. die Anm. zu § 21.

<sup>3)</sup> Philo fasst hier wie de post. Caini § 84 das Wort πλησίον neutral als die uns nächstliegende Tugend.

<sup>4)</sup> Die LXX übersetzt בסתר (im Geheimen, heimlich) durch δόλιον (mit List, heimtückisch). Die Anwendung dieses Verses kommt § 110 merkwürdig unklar zum Ausdruck.

<sup>5)</sup> Diese Abweichung von der gemeinstoischen Erkenntnistheorie war die notwendige Folge der Durchbrechung des stoischen Materialismus durch Philo. Vgl. etwa seine Ausführungen § 101.

gerichtet und um seine Selbstbeherrschung gebracht wird. Wenn nämlich die naturgemässe Reihenfolge aufrecht erhalten <sup>110</sup> würde, so müsste das Blinde der sehenden Denkkraft folgen<sup>1)</sup>; so würde der Schaden leicht abgeschwächt werden; in Wirklichkeit weiss aber die Lust die Seele so zu täuschen, dass sie sie zwingt, blinden Führern zu folgen, indem sie sie verleitet und überredet, für böse Dinge die Tugend einzutauschen und die Harmlosigkeit hinzugeben für Schlechtigkeiten. (36.) Auch eine solche Vertauschung hat die heilige Schrift ausdrücklich verboten, indem sie sagt: „Du sollst nicht Gutes für Schlechtes eintauschen“ (3 Mos. 27,33). Aus diesen Gründen ist die <sup>111</sup> Sinnenlust verflucht. Betrachten wir aber den Inhalt des Fluches und sehen wir zu, wie sehr er ihr angemessen ist. „Von<sup>2)</sup> allem Vieh“ soll sie verflucht sein. Denn viehartig ist das Vernunftlose und Sinnliche, und jede Sinnestätigkeit flucht der Sinnenlust als ihrer Todfeindin; sie ist ja in der Tat der Sinnlichkeit feindlich; das geht daraus hervor, dass wir, durch masslose Sinnenfreude übersättigt, weder deutlich sehen noch hören noch riechen noch schmecken noch tasten können, sondern nur dumpfe und schwache Eindrücke empfangen. So ergeht es uns aber erst, wenn wir mit ihrem Genusse fertig <sup>112</sup> sind; solange wir uns aber noch im Rausche der Genüsse der Lust befinden, entgehen uns sogar die durch die Mitwirkung der Sinne uns zugeführten Eindrücke vollständig, sodass wir dann so gut wie blind sind. Wie sollte daher die Sinnlichkeit der sie blendenden Sinnenlust nicht fluchen? (37.) Ver- <sup>113</sup> flucht ist sie aber auch vor allen wilden Tieren; das sind die Stimmungen der Seele<sup>3)</sup>, durch die der Geist verwundet und

<sup>1)</sup> „Das denkende Wesen ist von Natur geneigt, der Vernunft zu folgen“ sagte Chrysipp in der Schrift über die Affekte (III 462 Arnim), die Philo im folgenden — wohl meist mittelbar — vielfach benutzt. Auf einige Spuren ist verwiesen.

<sup>2)</sup> ἀπό wird hier und § 113 verschieden gefasst („von“ = ἀπό und „vor, unter“ = παρά).

<sup>3)</sup> Philo vergleicht gern die πάθη (Affekte), die ergewöhnlich in der stoischen Einteilung (ἐπιθυμία, λύπη, φόβος, ἡδονή) erwähnt, mit wilden Tieren. Dass jedes πάθος, d. h. jede leidenschaftliche Erregung, eine Störung des Geistes hervorbringt, ist gleichfalls stoische Lehre (Arnim, Stoeic. vet. fragm. I 205ff. III 377f.).



zerrissen wird. Weshalb scheint sie nun noch schlimmer zu sein als die anderen Stimmungen? Weil sie fast allen als Anfang und Grundstein zu Grunde liegt; denn die Begierde besteht in dem Verlangen nach Sinnesgenuss, der Schmerz entsteht durch dessen Entziehung, die Furcht wird durch die Besorgnis vor dessen Abwesenheit erzeugt. So gründen sich denn offenbar alle Seelenstimmungen auf die Sinnenlust, und sie wären wohl überhaupt nicht möglich, wenn nicht vorher als ihre Trägerin die Lust in die Seele eingesenkt worden wäre.

- 114** „Auf der Brust und dem Bauch sollst du gehen“ (1 Mos. 3,14); denn in diesen Teilen, in der Brust und im Unterleib, versteckt sich die Leidenschaft, und zwar, wenn die Sinnenlust die sie bewirkenden Gegenstände und den Stoff ihrer Betätigung findet, am Unterleib und seiner Umgebung, wenn sie ihr aber fehlen, in der Brust, wo das Gemüt seinen Sitz hat; denn wenn die Lüstlinge der Sinnen-genüsse entbehren müssen, werden sie zornig und erbittert.
- 115** Betrachten wir aber das Dargelegte noch deutlicher. Dreifach ist unsere Seele eingeteilt: in einen denkenden, einen mutvoll strebenden und einen begehrenden Teil. Einige Philosophen haben nun diese Teile nur ihrer Wirksamkeit nach von einander unterschieden, andere aber auch nach ihrem Sitze<sup>1)</sup>: diese haben dem denkenden Teil den Kopf als Aufenthaltsraum zugewiesen, da sie sagten, wo der König sei, dort seien auch die Leibwächter; und da die Leibwächter des Geistes, die Sinne, am

---

<sup>1)</sup> Gemeint sind besonders Posidonius und Plato. Vgl. Galen De plac. Hipp. et. Plat. S. 432: „Dass es 3 Seelenvermögen gibt, durch die wir begehren, uns erregen und denken, geben auch Posidonius und Aristoteles zu; dass sie aber örtlich getrennt seien und unsere Seele nicht nur viele Kräfte in sich vereinige, sondern sogar aus Teilen verschiedener Herkunft und verschiedenen Wesens bestehe, lehren Hippokrates und Plato.“ Wenn Philo im folgenden (und über die Einzelges. IV § 92 ff.: vgl. die Anm.) Plato den Vorzug gibt, so ist der Grund wohl darin zu suchen, dass die verschiedene Lokalisierung der Seelenvermögen ihm die symbolische Deutung biblischer Opfervorschriften erst ermöglichte. Freilich fasst er den platonischen θυμός sehr frei als einen Affekt auf (§ 118, 129), so dass das Wort öfter durch „Aufwallung (des Gemüts)“ wiedergegeben werden musste. Die Definition der Begierde am Ende unseres Paragraphen als ἀλογος ὁρμή ist in der Stoa seit Chrysipp weit verbreitet: Arnim III 400 u. ö.



Kopf sind, so müsse auch der König dort sein, der gleichsam die Burg in der Stadt des Körpers zum Wohnsitz erhalten habe<sup>1)</sup>; dem mutvoll strebenden Teile haben sie die Brust zugeteilt, weshalb auch die Natur diesen Teil durch die Geschlossenheit und Stärke zusammenhängender Knochen befestigt und wie einen guten Soldaten mit Panzer und Schild zur Abwehr der Feinde bewaffnet hat; dem begehrenden Teil haben sie den Raum am Unterleibe und am Bauche zugewiesen, denn dort wohnt die Begierde, das vernunftlose Aufstreben. (39.) 116

Wenn du nun etwa untersuchst, o Seele, welche Stelle die Sinnenlust erhalten hat, so forsche nicht in dem Bezirke des Kopfes nach, wo der denkende Teil sitzt, dort wirst du sie nicht finden; denn die Vernunft kämpft mit der Leidenschaft und kann mit ihr nicht in demselben Raum bleiben; siegt die Vernunft, so schwindet die Sinnenlust dahin, siegt diese, so weicht die Vernunft. Suche sie vielmehr in der Brust und im Bauche, wo das Gemüt und die Begierde, Stücke des unvernünftigen Seelenteiles, sitzen; denn in diesem Teile befinden sich auch unsere Entscheidung<sup>2)</sup> und unsere leidenschaftlichen Erregungen. Es ist nun freilich nicht ausgeschlossen, dass der Geist 117 von den rein geistigen und ihm zukommenden Zielen abschweift und sich dem geringeren Seelenteile ergibt. Das kommt vor, wenn in der Seele der Kampf die Oberhand hat; denn dann

1 M. muss die nicht streitbare, sondern friedfertige Denkkraft in uns unterliegen. (40.) Aber die Heilige Schrift weiss sehr wohl, 118 wie gross die Kraft beider Erregungen, der Aufwallung des Gemüts und der Begierde, ist; sie bändigt daher beide und

<sup>1)</sup> Der Vergleich des Nus (oder des ἡγεμονικόν) mit einem Könige, der im Kopfe, in der Burg (ἐν ἀκροπόλει) des Körpers, thront, und der Sinne mit dessen Trabanten (δορυφόροι) kommt bei Philo sehr häufig vor (z. B. Ueber die Welterschöpfung § 139, Ueber die Einzelgesetze IV § 123). Derselbe Vergleich findet sich bei Cicero de nat. deor. § 140, de leg. I § 26 (wohl nach Posidonius) und bei Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 189 (Müller). Die Bezeichnung des Kopfes als Burg des Körpers stammt aus Plato (Tim. 70a).

<sup>2)</sup> Philo will wohl die Anwendung des § 118 angeführten Verses vorbereiten, nach welchem das Denken der *κρίσεις* auf der Brust Aarons war; die spätere Deutung fasst das Wort freilich anders auf. Er wendet sich scharf gegen die Lehre Chrysipps (III 461 S. 118 oben), dass die Affekte *κρίσεις* des ἡγεμονικόν seien, wonach sie im Kopfe lokalisiert wären.

- gibt ihnen die Vernunft zum Lenker und Steuermann. Zuerst spricht sie über das Gemüt, um es zu besänftigen und zu heilen<sup>1)</sup>, also: „Du sollst auf das Logeion der Prüfungen<sup>2)</sup> die Klarheit und die Wahrheit legen, und es soll sein auf der Brust Aarons, wenn er hineingeht in das Heiligtum vor den  
 119 Herrn“ (2 Mos. 28,30). Unter dem Logeion ist das Sprachwerkzeug in uns, d. i. der zum Ausdruck kommende Gedanke, zu verstehen. Dieser ist entweder verworren und unecht oder wohlgeprüft und echt; die Schrift bezeichnet die wohlgeprüfte Rede; denn sie nennt das Logeion nicht ungeprüft oder verfälscht, sondern das „Logeion der Prüfungen“, das heisst so-  
 120 viel wie das erprobte und geprüfte. Dieser echten Rede werden nun die beiden höchsten Tugenden zugeschrieben, Klarheit und Wahrheit, und das mit vollem Recht; denn die erste Aufgabe der Rede ist, dem andern die Dinge klar und deutlich zu machen, da wir sonst die von den Aussendungen in die Seele hineingelangende Empfindung nicht zeigen oder ihrer Beschaffenheit nach darstellen könnten. (41.) Deswegen müssen wir zu den lautlichen Symbolen, Haupt- und Zeitwörtern, greifen, die durchaus deutlich sein müssen, damit der andere sie klar und deutlich auffassen kann. Die zweite Aufgabe be-  
 121 steht darin, die Dinge wahrheitsgemäss zu bezeichnen; denn was nützte die deutliche und klare Aussprache, wenn der Inhalt falsch ist? Unbedingt muss in solchem Falle der Hörer sich täuschen und schwere Schädigung erfahren, nämlich Unkenntnis und Unbildung. Denn was ist die Folge, wenn ich einem Schüler den Buchstaben A zeige und deutlich und klar sage, das sei ein G, oder von einem E, das sei ein O? Oder wenn der Musiklehrer dem Anfänger die harmonische Tonart als die chromatische, die chromatische als die diatonische, die oberste Saite als die mittlere oder die verbindende Harmonie

<sup>1)</sup> Von seelischer Heilung der Affekte reden die Stoiker gern; so schon Chrysipp<sup>3)</sup> in der mehrerwähnten Schrift.

<sup>2)</sup> Die LXX übersetzt  $\text{לִּשְׁׁׁן הַפְּׁרִיָּׁה}$  durch  $\text{לִּשְׁׁׁן}$  ( $\text{λογεῖον}$ ) τῆς κρίσεως. Philo ändert  $\text{λογεῖον τῶν κρίσεων}$ . Ueber das Logeion und über  $\text{δὴλωνις καὶ ἀλήθεια}$  (= Urim und Tummim) vgl. Leben Mosis II § 113ff., Ueber die Einzelges. I § 88ff. Für  $\text{λόγιον}$  ist wohl auch hier  $\text{λογεῖον}$  zu lesen.

als die getrennte oder den hellsten Akkord als den dunkelsten bezeichnet <sup>1)</sup>? Vielleicht spricht er sich deutlich und klar **123** aus, aber nicht wahrheitsgemäss; so aber ist seine Rede mangelhaft. Wenn er hingegen beides, Klarheit und Wahrheit, zu verbinden weiss, so fördert er durch seine Rede den Schüler, da er sich ihre beiden Tugenden zu Nutzen macht, die auch wohl als die einzigen gelten können. (42.) Nun **123** sagt die Schrift, dass diese wohlgeprüfte, mit den ihr eigentümlichen Tugenden ausgestattete Rede „auf der Brust“ Aarons befestigt sei, das heisst auf dem Gemüt, damit dieses zunächst durch die Vernunft <sup>2)</sup> gelenkt und nicht durch seine eigene Unvernunft geschädigt werde, sodann durch die Klarheit; denn das Gemüt ist kein Freund der Klarheit; z. B. ist bei den Erzürrten nicht nur das Denken, sondern sind auch die Worte **2 M.** höchst unklar und verworren <sup>3)</sup>; deshalb musste die Unklarheit des Gemüts durch Klarheit berichtigt werden. Dazu kommt **124** die Wahrheit; denn ausser anderen Fehlern gehört auch die Unwahrhaftigkeit zu den Eigentümlichkeiten (der Aufwallung) des Gemüts; sagt doch wohl kaum einer, wenn er von dieser Erregung ergriffen wird, die Wahrheit, da er einem Rausch der Seele, nicht des Körpers, erlegen ist. Dies sind also die Heilmittel für den mutvoll erregten Seelenteil: die Vernunft, die Klarheit der Rede und ihre Wahrheit; denn in ihrer Wirkung bilden die Drei eine Einheit, nämlich die Vernunft samt den Tugenden Wahrheit und Klarheit, welche die Aufwallung des Gemüts, die schwere Krankheit der Seele, heilt. (43.) Und wer ist ihr Träger? Nicht meine Seele oder die **125** eines beliebigen, sondern die priesterliche, reine Opfer bringende Seele Aarons; und auch diese nicht zu jeder Zeit — denn auch sie ist häufigen Wandlungen unterworfen —, sondern nur wenn sie unverändert bleibt, wenn sie „in das Heilig-

<sup>1)</sup> Vergleiche Gleditsch, Metrik und Musik der Griechen<sup>8</sup> S. 312 f.

<sup>2)</sup> Philo springt hier plötzlich von der Deutung des Wortes λόγος als Rede zu der Auffassung als Vernunft über. In diesem doppelten Sinn wird das λογεῖν auch Quaest. in Ex. II § 116 gedeutet. Vgl. auch Leben Mosis II § 125, 127; Ueber die Einzelges. I § 88.

<sup>3)</sup> Hier stimmt Philo mit Chrysipp (III 390 Arnim) fast wörtlich überein.

- tum hineinschreitet“, wenn das Denken mit den heiligen Absichten zusammen hineingeht und ihnen nicht zu entweichen
- 126** sucht. Aber häufig geht der Geist in heilige, fromme und geweihte, immerhin jedoch menschliche Meinungen ein, wie die über die allgemeinen Pflichten und die guten Taten<sup>1)</sup>, über die geschriebenen Gesetze und über die unter Menschen geltende Tugend; auch ein so gesinnter Mensch ist nicht fähig, das Logeion mitsamt den Tugenden auf der Brust zu tragen, sondern nur, wer „vor den Herrn hintritt“, das heisst, wer um Gottes willen alles tut und das Gott Nachgeordnete nicht übermässig ehrt, sondern auch solches zwar gebührend zu schätzen weiss, aber nicht bei ihm stehen bleibt, sondern zur Erkenntnis,
- 127** Wissenschaft und Ehrung des Einen emporreilt. Wer so gesinnt ist, dessen Gemüt wird gelenkt durch die geläuterte Vernunft, die dessen Unvernunft beseitigt, durch die Klarheit, die dessen Unklarheit und Verworrenheit heilt, und durch die
- 128** Wahrheit, die die Täuschung entfernt. (44.) Nun lässt freilich Aaron — denn er nimmt den zweiten Rang ein nach Moses, der die Brust, das heisst die Aufwallung des Gemüts, völlig ausschneidet — die Gemütsregung nicht in ungeprüftem Drange ausschweifen, weil er fürchtet, wenn sie losgelassen würde, könnte sie, sich aufbäumend wie ein Ross, die ganze Seele zertreten; vielmehr heilt und zügelt er sie erstlich durch die Vernunft, damit sie unter der Einwirkung des besten Lenkers nicht zu sehr von der Bahn abirre, sodann durch die Tugenden der Rede, Klarheit und Wahrheit. Denn wenn das Gemüt so in Zucht genommen ist, dass es sich der Vernunft fügt und der Klarheit und truglosen Wahrheit folgt, dann wird es sich von der übergrossen Wallung befreien und der ganzen
- 129** Seele Sanftmut mitteilen. (45.) Während aber Aaron, wie gesagt, die leidenschaftliche Erregung behält und sie nur durch die angegebenen Rettungsmittel zu heilen versucht, glaubt Moses, die Aufwallung völlig aus der Seele ausschneiden und entfernen zu müssen; denn er liebt nicht die Mässigung der

<sup>1)</sup> So mag die stoische Unterscheidung zwischen den für alle Menschen erfüllbaren *καθήκοντα* und den nur von dem Weisen auszuführenden *κατορθώματα* wiedergegeben werden.

Leidenschaft, sondern die Leidenschaftslosigkeit <sup>1)</sup>. Dies bezeugt mir das hochheilige Gotteswort: „Und Moses nahm das Bruststück und sonderte es ab als Weihgabe vor dem Herrn von dem Widder der Vollendung <sup>2)</sup>, und es ward dem Moses zum Anteil“ (3 Mos. 8,29). Ganz vortrefflich! Denn der Tugendfreund und von Liebe zu Gott Erfüllte musste, nachdem er die ganze Seele prüfend überblickt <sup>3)</sup>, die Brust, das heisst die Wallung des Gemüts, erfassen, wegnehmen und abschneiden, damit nach der Entfernung des kriegerischen Theiles in Zukunft Frieden in der Seele walte. Und er entfernt sie nicht von einem beliebigen Tiere, sondern von dem Widder der Vollendung, wiewohl doch auch ein Farren geopfert worden war (3 Mos. 8,14 f.). Aber diesen übergeht er und wendet sich dem Widder zu, weil dieser ein von Natur stössiges, zornig losstürmendes Tier ist, weshalb auch die Mechaniker die Angriffsmaschinen im Kriege meist in Form von Widdern bauen. Das Widderartige, Losstürmende, Ungeklärte in uns ist aber die Streitsucht; und die Streitsucht ist die Mutter der Aufwallung des Gemüts; deswegen geraten auch die Zanksüchtigen bei gemeinsamen Untersuchungen und sonst im Verkehr am leichtesten in Zorn. Darum entfernt Moses die Aufwallung, das sündhafte Erzeugnis der streit- und zanksüchtigen Seele, mit Recht, damit sie unfruchtbar werde und aufhöre, Schädliches zu gebären; und dies soll der „Anteil“ werden, der zu dem Tugendfreunde passt, nicht die Brust und die Aufwallung des Gemüts, sondern deren Beseitigung; denn das ist der vortreffliche Anteil, den Gott dem Weisen zuerkannt hat, dass er die Leidenschaften völlig entfernen kann. So siehst du, wie der

<sup>1)</sup> D. h. er folgt der Lehre der Stoa von der ἀπάθεια des Weisen im Gegensatz zur Lehre des Aristoteles von der μετριοπάθεια; vgl. Arnim, Vet. Stoic. fragm. III 413 ff. Moses ist hier (s. § 132) der Typus des stoischen vollkommenen Weisen (τέλειος σοφός), Aaron der Typus des noch vorwärts strebenden Weisheitsbeflissenen (προσέκπτων).

<sup>2)</sup> Gemeint ist der Widder der Weihung (Aarons und seiner Söhne zu Priestern).

<sup>3)</sup> So ist zu übersetzen, wenn die Ueberlieferung in Ordnung ist; für eine Aenderung im Sinne Mangeys oder Cohns (θυσάμενον statt θεασάμενον „nachdem er die ganze Seele geopfert hat“) spricht aber der Zusammenhang und die Parallelstelle De migr. Abr. § 67.

- Vollkommene vollkommene Leidenschaftslosigkeit allezeit be-  
 132 tätigt. Dagegen übt der Nächststehende, der Vorwärtsstrebende,  
 Aaron, wie wir erklärt haben, Mässigung der Leidenschaften ;  
 denn beseitigen kann er die Brust und die Aufwallung nicht ;  
 er trägt aber darauf als Lenkerin die Vernunft samt den ihr  
 anhängenden Tugenden, das Logeion (den „Schrein des  
 Denkens“), auf dem Klarheit und Wahrheit sich befinden.  
 133 (46.) Noch deutlicher macht die Schrift den Unterschied in  
 folgendem Satz: „das Bruststück der Auflage und den Arm <sup>1)</sup>  
 der Wegnahme habe ich genommen von den Söhnen Israels  
 von euren Heilsofern und sie dem Aaron und seinen Söhnen  
 134 gegeben“ (3 Mos. 7,34). Da siehst du doch, dass diese nicht  
 imstande sind, die Brust allein zu nehmen, sondern nur mitsamt  
 dem Arm ; Moses aber kann es ohne den Arm. Warum ? Weil  
 der Vollkommene keine (ärmlichen), geringfügigen und niedrigen  
 Gedanken hegt und sich nicht mit der Mässigung der Leiden-  
 schaften begnügt, sondern aus dem Reichtum seiner Seele heraus  
 die Kraft zur vollen Beseitigung der Leidenschaften findet, wäh-  
 rend die andern in unzulänglicher und nicht grosszügiger  
 Weise zum Kampf mit den Leidenschaften sich aufmachen,  
 aber bald sich mit ihnen aussöhnen und ein Uebereinkommen  
 mit ihnen schliessen, indem sie die Vernunft als Vermittlerin  
 vorschlagen, damit diese wie ein Wagenlenker den übermässigen  
 135 Drang der Leidenschaften zügele. Ferner ist aber der Arm  
 auch das Symbol der Mühe und des Duldens ; und dement-  
 sprechend ist der Diener und Gehülfe des Heiligtums be-  
 schaffen, da er in mühseliger Uebung begriffen ist ; mühelos  
 ist dagegen, wem Gott in vollem Ueberfluss seine vollkommenen  
 Gaben gewährt <sup>2)</sup>. Aermer und unvollkommener wird erfunden,  
 wer die Tugend mühevoll erwirbt, im Vergleich zu dem mühe-

---

<sup>1)</sup> Richtiger wäre „Vorderfuss“ ; es mag aber erlaubt sein, das im Griechischen nicht minder gewagte Wortspiel der folgenden Paragraphen (βράχιον Vorderfuss, βραχύς kurz, geringfügig, unzulänglich) und die Auffassung als Symbol der Mühe andeutend wiederzugeben.

<sup>2)</sup> Während im vorhergehenden die peripatetische „Kompromissethik“ mit dem Hochmut abgefertigt wurde, wie er etwa auch aus der stoischen Polemik Senecas De constantia I,1 zu erkennen ist, wendet sich Philo hier gegen die übertriebene Verherrlichung der „Mühe“ durch die Kyniker.



los und leicht von Gott sie empfangenden Moses. Denn wie die Mühe „armseliger“ und geringer ist als die Mühelosigkeit, so der Unvollkommene im Vergleich zum Vollkommenen, der Unterwiesene verglichen mit dem aus eigenem Wissen Schöpfenden. Deswegen nimmt Aaron die Brust mit dem Arm, Moses ohne den Arm. Das Bruststück der Auflage nennt **136** sie aber die Schrift deshalb, weil die Vernunft auf dem Gemüt liegen und sich daran festhalten muss, wie ein Lenker, der ein widerspenstiges, mutwilliges Pferd zu zügeln hat. Der Arm heisst dagegen nicht Arm der Auflage, sondern der Wegnahme, weil die Seele die Mühe für die Tugend nicht sich selbst zuschreiben, sondern von sich wegnehmen und auf Gott zurückführen und zugeben soll, dass nicht ihre Kraft und Macht ihr das Schöne verschafft hat, sondern der, der ihr auch das Streben nach ihm verliehen hat. Bruststück und **137** Arm werden aber nur genommen von dem Opfer des Heiles, wie billig; denn dann erwächst der Seele Heil, wenn auch das Gemüt von der Vernunft gelenkt wird und die Mühe nicht zum Dünkel führt, sondern zur Unterwerfung unter den Willen Gottes, des Wohltäters.

(47.) Wenn es nun aber heisst, dass die Lust nicht nur auf **138** der Brust, sondern auch auf dem Bauche gehe, so haben wir darüber bereits gesprochen und nachgewiesen, dass der Bauch ganz passend als Platz für die Lust bezeichnet wird; denn er kann wohl als Behälter fast aller Arten der Lust gelten: wenn er nämlich angefüllt ist, werden auch die übrigen Lustbegehungen angeregt, und wenn er leer ist, verhalten auch diese sich ruhiger und stiller. Darum heisst es auch an anderer **139** Stelle: „Jeder, der auf dem Bauche geht<sup>1)</sup>, und jeder, der immer auf Vieren geht, der viele Füße hat, ist unrein“ (3 Mos. 11,42). Von solcher Beschaffenheit ist der Lüstling, da er immer auf den Bauch und dessen weitere Freuden ausgeht. Zu dem „auf dem Bauche Kriechenden“ fügt aber die Schrift den, der „auf Vieren geht“, hinzu, mit Recht: denn vierfach sind die in der Lust begründeten seelischen

<sup>1)</sup> Gemeint ist: jedes Tier, welches . . . Ueber Philos Auffassung der Stell vgl. Ueber die Einzelgesetze IV § 118 ff. und Anm.

Empfindungen wie die besondere Lehre von ihnen<sup>1)</sup> ergibt. Unrein ist also sowohl, wer mit Hilfe der Lust auf die eine, 140 als auch derjenige, der auf alle vier ausgeht. Nachdem wir dies vorausgeschickt haben, kannst du wieder den Unterschied zwischen dem Vollkommenen und dem Vorwärtstrebenden erkennen. Wir haben vorhin gefunden, dass der Vollkommene die Aufwallung des Gemüts völlig ausschneidet aus der streitlustigen Seele und sie zahm, sanft, friedfertig und mild in jeder Hinsicht in Wort und Tat macht, der Vorwärtstrebende aber die Leidenschaft nicht wegschneiden kann — denn er „trägt die Brust“ —, sie aber in Zucht nimmt durch die wohlüberlegte Rede mit deren beiden Tugenden, Klarheit und Wahrheit. (48.) Ebenso wird sich auch jetzt zeigen, dass Moses, der vollkommene Weise, die Lüste wegspült und abschüttelt, der Vorwärtstrebende aber nicht jegliche Lust (entfernt), sondern die notwendige und einfache zulässt und nur die übermässige und überflüssige der ausschweifenden Genüsse 141 abzuwehren sucht<sup>2)</sup>. Denn von Moses<sup>3)</sup> heisst es: „und er wusch von dem Ganzopfer den Bauch und die Füsse mit Wasser“ (3 Mos. 9,14); ganz ausgezeichnet: denn der Weise opfert die ganze Seele, die würdig ist, Gott dargebracht zu werden, weil sie frei ist von jedem freiwilligen und unfreiwilligen Fehler<sup>4)</sup>; da er also gesinnt ist, wäscht er den ganzen Unterleib und die darin und darunter ansässigen Lüste aus, spült sie ab und reinigt sie — nicht bloss zum Teil; er verachtet sie vielmehr derart, dass er nicht einmal das Unerlässliche, Speise und Trank, zu sich nimmt und sich nur von 142 der Betrachtung des Göttlichen ernährt. Deswegen bezeugt

<sup>1)</sup> Die Lehre von den vier Affekten.

<sup>2)</sup> Philo bezieht sich hier beständig auf Begriffe der epikureischen Lehre. So unterscheidet Epikur zwischen der notwendigen und der entbehrlichen Lust fg. 445 ff., namentlich 461 (Usener); auch der Tadel der „Raffinements“ ist samt dem Ausdruck κατὰ τὰς ἐπιτρούσεις ihm entnommen; vgl. fg. 412f., 463 ff.

<sup>3)</sup> In Wirklichkeit scheint in dem Bibelvers nicht Moses, sondern Aaron Subjekt zu sein.

<sup>4)</sup> Vgl. Talm. Chagiga f. 11b: „Der Engel Michael bringt auf dem himmlischen Altar täglich die Seelen der Frommen als Gott wohlgefälliges Opfer dar“.

ihm die Schrift auch an anderer Stelle: „vierzig Tage ass er kein Brot und trank er kein Wasser“ (2 Mos, 34,28), als er sich auf dem göttlichen Berge befand und den Aussprüchen Gottes, der ihm Gesetze gab, lauschte. Aber nicht nur dem ganzen Unterleib entsagt er, sondern auch die Füße wäscht er mit ihm ab, das heisst die Grundlagen der Lust; solche sind die lusterzeugenden Reize. Denn der Vorwärtstrebende, **143** heisst es, wäscht nur die Eingeweide und die Füße (3 Mos. 1,9), nicht den ganzen Bauch; er ist ja nicht im Stande, alle Sinnenlust zu beseitigen, und man muss schon zufrieden sein, wenn er deren Eingeweide (wäscht), das heisst die ausschweifenden Genüsse, diese Würzen der wichtigsten Lüste, wie die Lüstlinge sie nennen, die vom Uebereifer leckerer Köche und Feinbäcker bereitet werden. (49.) Ja, die Schrift lässt (den Unter- **144** schied zwischen der Leidenschaftslosigkeit des Vollkommenen und) <sup>1)</sup> der Mässigung der Leidenschaften bei dem Vorwärtstrebenden noch weiter gehen, indem jener auch ohne ausdrücklichen Befehl die ganze Sinnenlust ablehnt, der Vorwärtstrebende aber nur auf Befehl <sup>2)</sup>. Bei dem Weisen heisst es nämlich: „den Bauch und die Füße wusch er mit Wasser“ (3 Mos. 9,14), also ohne Befehl, aus freiem Antrieb; bei den Priestern aber: „die Eingeweide und die Füße werden sie waschen“ (3 Mos. 1,9) <sup>3)</sup>, also nicht „wuschen sie“: der Ausdruck ist mit höchster Sorgfalt gewählt; denn der Vollkommene muss sich aus freiem Antrieb dem tugendhaften Handeln zuwenden, der Strebende aber unter der Einwirkung der über seine Pflichten ihn belehrenden Vernunft, deren Vorschriften zu befolgen sich geziemt. Man darf aber nicht übersehen, **145**

16 M. dass Moses, indem er den ganzen Bauch, das heisst die Anfüllung des Unterleibes, verwirft, zugleich auch die anderen heftigen Empfindungen abweist, da der Gesetzgeber durch einen Teil deutlich auf das Ganze hinweist, und in seiner Aeusserung über die wichtigste Erregung ist eine solche über

<sup>1)</sup> Die eingeklammerten Worte fehlen in den Hss. und sind nach einer Vermutung Wendlands ergänzt.

<sup>2)</sup> Vgl. über die Unterscheidung zwischen gebotenen und freiwilligen guten Taten die Einl. zum 2. Bande dieses Uebersetzungswerkes S. 7 f.

<sup>3)</sup> Das Futurum steht in der LXX oft, wie im Hebr., für den Imperativ.

die anderen, die er nicht erwähnt, mit inbegriffen; (50.) die wichtigste heftige Empfindung ist ja die Begierde, den Magen zu füllen<sup>1)</sup>, sie ist sozusagen grundlegend für alle anderen; denn keine von ihnen kann bestehen, ohne sich auf den Unter-  
**146** leib zu stützen, auf den die Natur alle gegründet hat. Nachdem daher die ersten seelischen Güter von der Lea geboren waren und bei dem Bekenntnis, Juda, stehen blieben<sup>2)</sup>, will Gott auch das Vorwärtstreben des Körpers schaffen und veranlasst deshalb, dass Bilha, die Magd der Rahel, schon vor ihrer Herrin gebäre. Bilha bedeutet nämlich das Herunterschlingen, und die Schrift wusste wohl, dass nichts Körperliches ohne „Herunterschlingen“ und ohne den Magen bestehen kann, sondern dass er den ganzen Körper und das rein  
**147** leibliche Leben<sup>3)</sup> beherrscht und leitet. Beachte aber die Feinheit der Ausdrucksweise; denn kein Wort ist hier ohne Bedeutung. Moses nimmt das Bruststück weg, den Bauch dagegen entfernt er nicht, sondern wäscht er nur (3 Mos. 8, 29. 9, 14). Weshalb? Weil der vollkommene Weise zwar die Aufwallung des Gemüts ganz abweisen und beseitigen kann, indem er dem Zorn völlig entsagt, den Bauch aber nicht heraus-schneiden kann; denn zum Genuss der notwendigen Speisen und Getränke zwingt die Natur auch den Bedürfnislosesten, der auch die unentbehrlichen Dinge verachtet und nach Enthaltung von ihnen strebt. Daher soll er den Bauch waschen und reinigen von den entbehrlichen und unsauberen Zurüstungen; denn auch dies Geschenk, das Gott dem Tugendfreunde spendet,  
**148** ist reiche Gabe. (51.) Deswegen heisst es von der Seele, die im Verdacht steht, verdorben zu sein, weil sie die rechte Vernunft, ihren rechtmässigen Gemahl, verlassen und der die Seele befleckenden Leidenschaft sich hingegeben habe, „ihr Unterleib würde anschwellen“ (4 Mos. 5, 27), das heisst, sie würde unerfüllbare und unersättliche Lüste und Begierden des Unterleibes aufweisen und wegen ihrer Zuchtlosigkeit niemals mit ihrer Unersättlichkeit aufhören, sondern, da unzählige

<sup>1)</sup> Vgl. zum folgenden Ueber die Einzelgesetze IV § 96 f. und Anm.

<sup>2)</sup> Vgl. Buch II § 95 f. und Anm. (auch über Bilha).

<sup>3)</sup> Wörtlich: die im nackten (nicht seelischen) Leben sich betätigende Masse.

(Begierden) auf sie einströmen, die Leidenschaft ewig bewahren. Ich kenne ja gar manche, die in so frevelhafter Weise der **149** Gier des Magens frönen, dass sie Brechmittel nehmen<sup>1)</sup> und sich dann wieder dem Wein und den anderen (Genüssen) zuwenden. Denn nicht steht im Verhältnis zu den Forderungen des Körpers die Begierde der unmässigen Seele; jene sind wie Gefässe von bestimmtem Inhalt und nehmen über das Mass hinaus nichts an, sondern scheiden das Ueberschüssige aus; die Begierde aber kann niemals genug haben und bleibt immer M. unbefriedigt und durstig. Deswegen fügt die Schrift in inner- **150** lichem Zusammenhang mit der Strafe der Anschwellung des Unterleibes hinzu, dass „die Hüfte einfallen werde“; denn dann stürzt in der Seele auch die samentragende und das Schöne erzeugende rechte Vernunft ein<sup>2)</sup>. Wenn sie nämlich „nicht verunreinigt wurde und rein geblieben ist, so soll sie unverseht bleiben und Samen tragen“ (V. 28): wenn sie von der Leidenschaft nicht befleckt wurde und sich für ihren rechtmässigen Mann, die gesunde, führende Vernunft, rein gehalten hat, dann wird sie eine zeugungskräftige und fruchttragende Seele<sup>3)</sup> haben, die als Sprössling Einsicht, Gerechtigkeit und jegliche Tugend hervorbringt. (52.) Ist es nun uns, die wir **151** in die Fesseln des Körpers geschlagen sind, möglich, uns den körperlichen Bedürfnissen zu entziehen? Wie sollte das denkbar sein? Aber achte nur (auf das Schriftwort)! Der Hierophant (Moses) richtet an den, der sich durch körperliche Notdurft leiten lassen will, die Ermahnung<sup>4)</sup>, sich zunächst nur mit dem Unerlässlichen zu begnügen. Zuerst sagt er: „ein Ort sei dir ausserhalb des Lagers“ (5 Mos. 23,13), indem er unter dem Lager die Tugend versteht, in der die Seele ihr Feldlager aufgeschlagen hat; denn die Einsicht kann nicht denselben Ort einnehmen, wie die Lust an der Befriedigung

<sup>1)</sup> Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der römischen Sittengeschichte III<sup>8</sup> S. 42 ff.

<sup>2)</sup> Der σπερματικός λόγος der stoischen Philosophie. Vgl. L. Cohn in Judaica, Festschrift für H. Cohen, 1912, S. 321.

<sup>3)</sup> Subjekt ist hier wie in der zitierten Bibelstelle die Frau, während vorher § 48 die Seele selbst Subjekt ist.

<sup>4)</sup> τὸν τρόπον ist wohl mit Cohn zu streichen, wenn nicht etwa nach τῶν (mit Mangey) τοῦτον einzuschalten ist.

- 152** körperlichen Bedürfnisses. Dann heisst es: „Dorthin sollst du hinausgehen“, weshalb? Weil die Seele, solange sie bei der Einsicht bleibt und in dem Hause der Weisheit verweilt, keinen der Genüsse des Körpers haben kann; denn dann geniesst sie göttlichere Nahrung in den Wissenschaften, wegen deren sie auf die fleischliche Nahrung verzichtet; wenn sie aber<sup>1)</sup> das heilige Haus der Tugend verlässt, wendet sie sich den den Körper verletzenden und bedrängenden Stoffen<sup>2)</sup> zu.
- 153** Wie werde ich sie nun gebrauchen können? „Einen Pflock sollst du an deinem Gürtel haben, und du sollst mit ihm graben“ (V. 14), das heisst, die Vernunft soll auf der Leidenschaft ruhen, die sie aufgräbt, aufschürt und entkleidet; denn fest gürteten sollen wir die Leidenschaften und sie nicht locker
- 154** und lose tragen. Deshalb schreibt Moses auch bei ihrer Ueberschreitung, die Passah genannt wird<sup>3)</sup>, vor, „die Lenden zu gürteten“ (2 Mos. 12,11), das heisst die Begierden zusammenzuziehen. Ein Pflock, d. h. die Vernunft, soll also der Leidenschaft folgen und sie verhindern, sich frei zu entfalten; dann werden wir uns mit dem Genuss des Notwendigen begnügen und des
- 155** Ueberflüssigen enthalten. (53.) Auch wenn wir in Gesellschaft zum Genuss und Gebrauch des Dargebotenen schreiten wollen, sollen wir dies mit Vernunft als abwehrender Waffe tun; dann werden wir uns nicht über das Mass hinaus gierig wie die Raben<sup>4)</sup> auf die Speisen stürzen noch an masslosem Weingenuss sättigen und dem Rausch, der notwendig zu törichtem Gerede führt<sup>5)</sup>, verfallen; denn die Vernunft wird dann den Andrang und den Ansturm der Leidenschaft aufhalten und
- 156** zügeln. Das weiss ich aus mehrfacher eigener Erfahrung. Denn

<sup>1)</sup> Statt γάρ ist wohl δέ zu lesen.

<sup>2)</sup> Die Ueberlieferung scheint nicht ganz in Ordnung zu sein. (Vgl. jedoch wegen πλημμελούςας Cohn, Hermes XXXII 125). Auch der Ausdruck ὅλας ist, wenn er von Philo stammt, sehr ungeschickt.

<sup>3)</sup> Vgl. § 94 und Anm.

<sup>4)</sup> Wörtlich: Tauchervogel, die Philo auch sonst in ähnlicher Weise bildlich verwendet.

<sup>5)</sup> Dass dies die Folge des Rausches sein müsse, bestreitet zwar eine von Philo De plant. § 142 ff. ohne Kritik wiedergegebene, stoisch orientierte Deklamation; er richtet sich aber nach diesem von ihm „mit Haut und Haaren verschlungenen“ Stück (Arnim) hier so wenig wie sonst.



wenn ich in eine zügellose Gesellschaft und zu unmässigem Mahle geladen wurde und ohne Vernunft dahin kam, da wurde ich zum Knecht der dargebotenen Genüsse und liess mich fort-reissen von den grausamen Herren, den Darbietungen für Auge und Ohr und den Lüsten des Geruchs- und Geschmacks-sinnes. Komme ich aber mit der wahlfreien Vernunft, so bin ich Herr und kein Knecht; dann trage ich kraftvoll den schönen Sieg der Selbstbeherrschung und Besonnenheit davon, indem ich allem, was die masslosen Begierden aufbrechen lässt, beharrlichen Widerstand leiste. Nun heisst es: „Du sollst graben mit dem 157 Pflock“, das bedeutet: das Wesen jeder Befriedigung, des Essens, des Trinkens, der niederen Lüste, sollst du durch die Vernunft blosslegen und aufdecken<sup>1)</sup>, damit du sie durchschaust und so die Wahrheit erkennest; denn dann wirst du wissen, dass in nichts von alledem das Gute enthalten ist, sondern nur Notwendiges und Nützlich. „Und nachdem du den 158 Pflock herangeführt hast, wirst du deine Schande bedecken“, ganz vortrefflich: führe nämlich, o Seele, die Vernunft an alles heran; durch sie wird dann alle Schande des Fleisches und der Leidenschaft verhüllt, bedeckt und unsichtbar gemacht; denn das Unvernünftige ist immer hässlich, wie das Vernunft-gemässe schön. So geht denn der Lüstling auf dem Bauche, 159 der vollkommene Weise spült den ganzen Unterleib aus, der Vorwärtstrebende nur die Eingeweide, der Anfänger in der sittlichen Bildung<sup>2)</sup> geht hinaus, wenn er bei der Befriedigung leiblicher Notdurft die Vernunft heranbringt<sup>3)</sup> und die Leidenschaft zügeln will durch sie, die symbolisch als Pflock bezeichnet ist.

(54.) Vortrefflich ist auch der Ausdruck: „Du sollst 160 gehen auf deiner Brust und dem Bauche“ (1 Mos. 3,14). Denn

<sup>1)</sup> Dieselbe Mahnung wird in der stoisch-kynischen Diatribe häufig ausgesprochen.

<sup>2)</sup> Dass die § 151 ff. ausgelegten Verse vom Anfänger reden, ist aus Philos Angaben nicht zu ersehen und war wohl auch nicht die Meinung des Vorgängers, dem er folgt. Er verwertet vielmehr in unserem Abschnitt, wie auch Bréhier zu § 147 bemerkt hat, mehrere Deutungen, die sich insofern widersprechen, als sie die Metriopathie teils als ausreichend, teils als unvollkommen betrachten, und sucht nachträglich diesen Widerspruch auszugleichen.

<sup>3)</sup> Der Text ist, wie Markland gesehen hat, schwerlich in Ordnung.

die Lust gehört nicht zu den ruhigen und feststehenden Dingen<sup>1)</sup>, sondern zu den bewegten und von Unruhe erfüllten. Wie nämlich die Flamme in Bewegung ist, so bewegt sich auch flammenartig die Leidenschaft in der Seele und lässt diese nicht zur Ruhe kommen. Deswegen stimmt auch die Schrift denen nicht zu, die da behaupten, dass die Lust ein gesetztes Wesen hat. Denn Ruhe kommt dem Stein, dem Holz und allem Unbeseelten zu, ist aber der Lust wesensfremd; sie verlangt nach Kitzel und krampfhafter Spannung; ja, manche Leute haben gar kein Bedürfnis nach Ruhe, sondern nach starker, heftiger Bewegung.

- 161 (55.) Die Worte „Erde sollst du essen alle Tage deines Lebens“ sind durchaus angemessen. Denn die Freude an der Nahrung des Körpers wird damit als irdisch bezeichnet, und mit Recht; wir bestehen ja aus zwei Bestandteilen, Körper und Seele<sup>2)</sup>; der Körper besteht aus Erde, die Seele aus Aether, als Absenker der Gottheit; denn „Gott blies in sein Antlitz den Hauch<sup>3)</sup> des Lebens ein, und so ward der Mensch zum lebenden Wesen“ (1 Mos. 2,7). Deshalb genießt der aus Erde gebildete Körper als ihm verwandte Nahrung die stoffliche, die die Erde hervorbringt, die Seele aber als Teil der dem Aether verwandten Wesenheit ätherische und

<sup>1)</sup> Wieder wendet sich Philo (nach mittelstoischer Quelle; s. nächste Anm.) gegen Epikur, der gemeint hatte, dass die Lust etwas Beruhigendes an sich habe (*καταστηματικήν εἶναι τὴν ἡδονήν*) und dass die Seele durch die Befriedigung der Lust ihren Ruhezustand finde (fg. 416, 428a: man denke auch an den bei ihm häufigen Vergleich des Seelenfriedens mit der Meeresruhe).

<sup>2)</sup> Auch die Scheidung zwischen seelischer und körperlicher Ernährung mag durch Epikur provoziert sein, dessen ganzem System die scharfe Trennung des Körperlichen und des Geistigen fern lag, nach dem auch die Seele durch die Erinnerung an körperliche Genüsse ihre Freude findet. Philo schöpft wohl aus Posidonius, der namentlich die Lehre von der Seele als Absenker des Göttlichen, *ἀπόσπασμα θεοῦ*, wenn nicht aufgebracht, so doch besonders scharf betont hatte; vergl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III 1<sup>4</sup> S. 204, 1; 328, 2, zu dessen Nachweisen die für uns wichtige Stelle des pseudosalomonischen Buches der Weisheit 7,25 f. kommt.

<sup>3)</sup> Philo gebraucht hier und quod deter. pot. insid. § 80 statt des biblischen Wortes *πνοήν* den synonymen philosophischen Ausdruck *πνεῦμα*, weil ihm dieser besser in seine Erörterung passt. An allen anderen Stellen zitiert er richtig *πνοήν* (vgl. besonders Alleg. Erklär. I § 31 und 42).

göttliche Speise; denn sie nährt sich von Erkenntnissen und nicht von Speise und Trank, deren der Körper bedarf. (56.) **162**

Dass aber die Speise der Seele nicht irdisch, sondern himmlisch ist, wird die Heilige Schrift noch ausführlicher an folgender Stelle bezeugen: „Siehe, ich lasse euch Brot vom Himmel herabregnen, und das Volk wird hinausgehen und den täglichen Bedarf für jeden Tag sammeln, damit ich sie versuche, ob sie in meinem Gesetze wandeln oder nicht“ (2 Mos. 16, 4). Du siehst, dass die Seele sich nicht von Irdischem und Vergänglichem nährt, sondern von den Gedanken, die Gott aus der erhabenen und reinen Wesenheit herabträufeln lässt, die als Himmel bezeichnet wird. So mag denn das Volk, **163**

das heisst die Seele in ihrer ganzen Zusammensetzung, hinausgehen und sammeln und mit der Erkenntnis den Anfang machen, aber nicht auf einmal, sondern mit „dem täglichen Bedarf für jeden Tag“. Denn erstens würde sie den ganzen Reichtum der göttlichen Gnadengeschenke auf einmal gar nicht fassen können, sondern durch solche Fülle wie durch einen Strom fortgerissen werden; dann ist es besser, das Gute in ausreichender und wohl abgemessener Menge zu empfangen und Gott als den Verwalter des Uebrigen anzusehen. Wer **164**

aber alles haben will, der erwirbt Hoffnungslosigkeit und Ungläubigkeit samt viel Unvernunft; denn als hoffnungslos erscheint er, wenn er erwartet, dass Gott nur jetzt und nicht auch später ihm Gutes herabträufeln lassen will; als ungläubig, wenn er nicht daran glaubt, dass jetzt und immer Gottes Gaben in reicher Fülle den Würdigen zu Teil werden; als unvernünftig, wenn er wähnt, ein geeigneter Hüter der angesammelten Schätze auch gegen Gottes Willen sein zu können; denn ein kleiner Anstoss genügt oft, um dem Menschegeist, der sich in seinem Wahn Sicherheit und Festigkeit zuschreibt, die Verfügung über die Schätze, als deren Hüter er sich erscheint, zu nehmen. (57.) Sammle daher, o Seele, soviel ge- **165**

nügt und dir zukommt, aber weder mehr als genug, sodass sich ein Ueberschuss ergäbe, noch weniger, sodass ein Mangel einträte, damit du gerechtes Mass anwendest und kein Unrecht begehest. Auch wenn du die Leidenschaften überschreiten und das Passah opfern willst, musst du den Fortschritt, dessen

Symbol das Lamm ist<sup>1)</sup>, nicht ohne Mass und Ziel nehmen: denn „soviel jedem genügt, soll zusammengezählt werden zum  
 166 Lamm“ (2 Mos. 12,4). Ebenso ziemt sich auch bei dem Manna und bei jedem Geschenke, das Gott dem Menschen- p. 12  
 geschlechte reicht, das zahlenmässige Bemessen und nicht die Annahme dessen, was über unsere Kraft geht; denn das wäre ein Zeichen von Habgier. Daher soll die Seele das tägliche Mass für jeden Tag sammeln (2 Mos. 16,4), damit sie nicht sich, sondern den gebefreudigen Gott als Hüter des  
 167 Guten bekenne. (58.) Aber auch folgender Gedanke scheint dem Bibelwort zu Grunde zu liegen. Der Tag ist das Symbol des Lichts, und das Licht der Seele ist der Unterricht<sup>2)</sup>. Viele haben nun die Lichter in der Seele erworben zu Nacht und Dunkel, nicht zu hellem Tageslicht; das sind solche, die sich sämtliche Anfangsgründe des Wissens, auch die sogenannte Allgemeinbildung, und sogar die Philosophie selbst angeeignet haben um schwelgerischen Lebens willen oder um Macht zu erlangen oder um bei massgebenden Persönlichkeiten Einfluss zu gewinnen<sup>3)</sup>. Der Edle erwirbt dagegen nur den Tag um des Tages, das Licht um des Lichtes, das Schöne um des Schönen willen, nicht eines anderen Zweckes wegen. Daher der Zusatz „damit ich sie versuche, (um zu sehen,) ob sie in meinem Gesetze wandeln oder nicht“. Denn das ist göttliches Gesetz, dass man die Tugend um ihrer selbst willen  
 168 ehren soll. Die rechte Vernunft prüft also die Tugendbeflissenen wie eine Münze, ob sie sich haben verderben und dazu bringen lassen, das Heil der Seele auf irgend etwas Aeusseres zurückzuführen, oder ob sie es in seiner Echtheit bestimmen und nur in der Gesinnung bewahren. Diesen ge-

<sup>1)</sup> Philo denkt an die Ableitung des Wortes πρόβατον (Lamm) von προβαίνειν (vorwärtsschreiten).

<sup>2)</sup> d. h. Unterricht in der Weisheitslehre; παιδεία steht hier für ἐπιστήμη oder σοφία: vgl. Ueber die Einzelges. I § 288.

<sup>3)</sup> Die Schlussworte sind vermuthungsweise ergänzt. Philo denkt an die Hofgelehrten der Ptolemäer. Seine Deutung beruht auf dem Doppelsinn des Textworts, den unsere Uebersetzung „für jeden Tag“ wiederzugeben sucht; sie erinnert an Schillers bekannte Scheidung zwischen dem Brodstudenten und dem philosophischen Kopf.

ziemt es, sich nicht von irdischer Speise, sondern von den himmlischen Wissenschaften zu nähren. (59.) Das zeigt die 169 Schrift auch an anderer Stelle, indem sie sagt: „Und es war am Morgen, als der Tau aufhörte rings um das Lager, und siehe, auf der Fläche der Wüste lag etwas, (fein) wie Koriander, weiss wie Reif, auf der Erde. Und da sie es sahen, sprach einer zum anderen: Was ist das? Denn sie wussten nicht, was es war. Moses aber sprach zu ihnen: das ist das Brot, das euch der Herr zum Essen gegeben hat: dies ist das Wort, das der Herr euch befohlen hat<sup>1)</sup> (2 Mos. 16,13 ff.)“. Du siehst also, welcher Art die Nahrung der Seele ist: es ist die einheitliche Vernunft Gottes, die dem Tau vergleichbar die ganze Seele rings umfasst und keinen Teil derselben ohne ihren Einfluss lässt. Diese Vernunft erscheint aber nicht überall, sondern nur an der von Leidenschaften und Lastern freien Stätte<sup>2)</sup>; sie ist „fein<sup>3)</sup>“ im Denken und im Gedachtwerden und durchaus klar und rein anzusehen, und sie ist wie Koriander; sagen doch die Kenner des Landbaues, dass Koriandersamen, wenn er in zahllose Teile geteilt und in viele Stückchen zerlegt wird, nachdem man ihn ausgesät, so blüht, wie das ganze Samenkorn es gekonnt hätte. Solcher Art ist auch die Vernunft Gottes: sie ist sowohl im ganzen höchst nützlich, wie auch in jedem beliebigen Teil. Vielleicht kann sie aber auch 171 mit dem Augapfel<sup>4)</sup> verglichen werden. Denn wie dieser, ein so kleiner Teil er auch ist, alle Zonen der Welt sieht, ferner 1 M. das unendliche Meer, die Höhe des Luftraums und vom ganzen Himmelsgewölbe so viel, wie die Sonne bei ihrem Auf- und Untergang begrenzt, so ist auch die Vernunft Gottes überaus scharfblickend, sodass sie alles überschauen kann — sie, durch

<sup>1)</sup> Natürlich sollen sich die letzten Textworte auf das Folgende beziehen; Philo bringt sie aber § 173 und De fuga § 139 mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang. Der Doppelsinn des griechischen Wortes λόγος (Vernunft und Rede) erleichtert ihm die Deutung und ermöglicht die Auffassung des Mundes als Symbols der Rede und zugleich der Vernunft § 176.

<sup>2)</sup> ἔρημος, öde, leer, frei von etwas, ή ἔρημος die Wüste.

<sup>3)</sup> λεπτόν oder λεπτομερές (dünn, fein) heisst das πνεῦμα bei mehreren Philosophenschulen, auch in der Stoa.

<sup>4)</sup> Κόριον (Koriander) wird hier mit κόρη (Augapfel) zusammengebracht.

die das Schauenswerte erspäht werden kann<sup>1)</sup>. Deswegen heisst sie auch weiss; denn was wäre glänzender oder strahlender als die göttliche Vernunft, da nur durch den Anteil an ihr auch die anderen Wesen den Nebel und das Dunkel bannen können in ihrer Sehnsucht nach dem Gewinn des seelischen Lichtes.

- 172 (60.) Wir machen aber mit dieser Vernunft eine eigenartige Erfahrung. Wenn sie nämlich die Seele zu sich ruft, bringt sie alles Erdhafte, Körperliche und Sinnliche zum Erstarren; deswegen heisst es: „so wie Reif<sup>2)</sup> auf der Erde“. Auch da der Gottsehende vor den Leidenschaften zu entfliehen sucht<sup>3)</sup>, erstarren die Wellen, das heisst der Drang, das Emporfluten und Aufwogen derselben: „Es erstarrten die Wogen in der Mitte des Meeres“ (2 Mos. 17,8), damit der den Seienden
- 173 Schauende die Leidenschaft überschreiten konnte. Nun fragen einander die Seelen, die zwar schon die Einwirkung der Vernunft erfahren haben, aber noch nicht sagen können, „was sie ist“; denn auch wenn wir Süssigkeit empfunden haben, kennen wir oft den sie bewirkenden Saft nicht, und wenn wir Wohlgerüche gespürt haben, wissen wir oft nicht, welcher Art sie sind. So weiss auch die erquickte Seele oft nicht zu sagen, was sie erquickt hat, sie lernt es aber von dem Hierophanten und Propheten Moses, der ihr sagt: „Dies ist das Brot“, das heisst die Nahrung, die Gott der Seele gegeben hat, dass sie nämlich sein Wort und seine Vernunft sich zuführen soll; denn dieses Brot, das Gott uns zu essen gegeben hat, ist
- 174 „dieses (sein) Wort“. (61.) So heisst es auch im Deuteronomium: „Und er hat dich darben und hungern lassen und hat dich mit dem Manna gespeist, das deine Väter nicht kannten, um dir zu verkünden, dass nicht vom Brote allein der Mensch lebt, sondern von dem ganzen Worte, das aus dem Munde Gottes hervorgeht“ (5 Mos. 8,3). Dieses Darben bedeutet Entsühnung. Auch am zehnten Tage<sup>4)</sup> entsühnt ja Gott durch

<sup>1)</sup> Dies dürfte der Sinn der lückenhaft überlieferten Worte sein.

<sup>2)</sup> In πάγος (Eis, Reif) steckt dieselbe Wurzel wie in πηγύναι (festmachen, daher auch gefrieren machen).

<sup>3)</sup> Mit dem Gottsehenden ist Israel gemeint, mit den Leidenschaften Aegypten.

<sup>4)</sup> Gemeint ist der Versöhnungstag, den Philo nie mit diesem seinem Namen nennt. Κάκωσις, das wir mit Darbenlassen wiedergegeben haben, bedeutet wörtlich Schädigung, Misshandlung.



Darben unsere Seelen (3 Mos. 16,30; 4 Mos. 29,7); denn wenn uns die Genüsse entzogen werden, glauben wir geschädigt zu werden, während es in Wahrheit die Versöhnung mit Gott bedeutet. Ferner lässt uns Gott Hunger leiden, aber nicht **175** an Tugend, sondern an allem, was auf Leidenschaft und Laster beruht<sup>1)</sup>; das geht daraus hervor, dass er uns mit seiner all-gemeinsten Vernunft speist. Denn das Manna bedeutet das „Etwas<sup>2)</sup>“, das heisst das Allgemeinste der Dinge; so ist auch die Vernunft Gottes über alle Dinge der Welt erhaben und das Aelteste und Allgemeinste von allem, was es gibt. Diese Vernunft kannten die „Väter“ nicht; damit sind nicht die wahren Väter gemeint<sup>3)</sup>, sondern nur Leute mit grauem Haar, die sagten: „Wir wollen uns einen Führer wählen und nach Aegypten“, das heisst zur Leidenschaft, „zurückkehren“ (4 Mos. 14,4).

**2 M.** So mag denn Gott der Seele verkünden, dass „nicht vom Brote **176** allein der Mensch lebt, sondern von dem ganzen Worte, das aus Gottes Munde hervorgeht“, das heisst: sowohl durch die ganze Vernunft wird er gespeist, wie auch durch einen Teil davon; denn der Mund ist das Symbol der Vernunftrede, das Wort ihr Teil. Die Seele der Vollkommenen nährt sich von der ganzen Vernunft; wir dürfen aber schon zufrieden sein, wenn wir uns von einem Teile derselben nähren. (62.) **177**

Während aber diese sich rühmen dürfen, sich von Gottes Vernunft zu nähren, überspringt Jakob sogar die Vernunft und erklärt, dass er von Gott selbst genährt worden sei; er sagt nämlich: „Der Gott, dem meine Väter Abraham und Isaak zum Wohlgefallen gelebt haben, der Gott, der mich von meiner Jugend an ernährte bis auf diesen Tag, der Engel, der mich rettete aus allem Uebel, er segne diese Knaben“ (1 Mos. 48,15 f.). Das ist eine treffliche Redeweise: als seinen Ernährer betrachtet er Gott, nicht die Vernunft; den Engel, der die Vernunft be-

<sup>1)</sup> Statt τὸν . . . συνισταμένον ist wohl nach De congr. erud. gr. § 172 τῶν συνισταμένων zu lesen.

<sup>2)</sup> Philo fasst also τί als Indefinitum, während es nur als Fragewort das hebr. מָה wiedergeben kann. Ueber die stoische Lehre vom Etwas vergl. Arnim, Stoic. vet. fragm. II 329 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. Ueber die Einzelges. II § 236 und die Anm. Im folgenden scheint Philo auch auf den Gegensatz zwischen den bösen Vätern und den Kindern 4 Mos. 14,23 anzuspielen.

deutet, sieht er als Arzt an, der das Uebel heilt, — ganz der Natur angemessen. Denn er ist überzeugt, dass die Güter vorzüglicher Art der Seiende in eigener Person gibt, die Güter zweiten Ranges seine Engel und Einzelkräfte<sup>1)</sup>; und zu diesen  
 178 gehört die Abwehr des Uebels. Deswegen glaube ich auch, dass die Gesundheit schlechtweg, der keine Krankheit des Körpers vorausgegangen ist, Gott persönlich allein spendet, dass er aber die Gesundung als Genesung von einer Krankheit auch durch Vermittelung der Kunst und der Heilwissenschaft gewährt, indem er der Wissenschaft und dem geschickten Arzte den Anschein des Heilens lässt, in Wahrheit aber selbst sowohl mit diesen als ohne sie die Heilung bringt. Ebenso verhält es sich mit der Seele. Das Gute, die Nahrung, schenkt Gott selbst, dagegen durch seine Engel und Kräfte alles, was  
 179 zur Abwehr des Uebels dient. (63.) So rühmte sich Jakob aber im Gegensatz zu dem Staatsmann Joseph<sup>2)</sup>, der sich erkühnte zu sagen: „ich werde dich dort ernähren“; denn es heisst: „eilt, ziehet hinauf zu meinem Vater und saget ihm: So spricht“ u. s. w.; dann: „Ziehe zu mir herab und bleibe nicht“.. und schliesslich: „und ich will dich dort ernähren; denn fünf Jahre lang ist Hungersnot“ (1 Mos. 45,9. 11). Deshalb tadelt er scharf und belehrt zugleich den, der sich weise dünkt: du Tor, wisse, dass die Nahrung der Seele die Erkenntnisse sind, die nicht das vernehmbare Wort, sondern Gott spendet; er, der mich genährt von meiner Jugend und der ersten Blüte der Mannesjahre bis zur vollendeten Klarheit<sup>3)</sup>, er wird mich (auch in  
 180 Zukunft) selbst speisen. Es ist also dem Joseph dasselbe

<sup>1)</sup> Die λόγοι Gottes, die Philo mit den Engeln der Bibel identifiziert, sind die λόγοι σπερματικοί der Stoiker oder die göttlichen Mittelkräfte (δυνάμεις): s. die Einl. zum 1. Bande S. 15 f. Ausführlicher wird der hier ausgesprochene Gedanke unter Verwertung der stoischen Kausalitätstheorie De fuga § 67 ff. dargestellt.

<sup>2)</sup> Die Begründung der Auffassung Josephs als Staatsmann gibt Philo im Anfang der Schrift Ueber Joseph, in der auch gelegentlich, wie an unserer Stelle, eine ungünstige Beurteilung Josephs zu Tage tritt.

<sup>3)</sup> Wörtlich: bis zu vollkommenem Lichte. Ἡμέρα (Tag) wird § 167 sinnbildlich als Licht gedeutet. Im folgenden scheinen einige Worte ausgefallen zu sein, deren Inhalt vermuthungsweise ergänzt ist.

widerfahren wie seiner Mutter Rahel. Auch diese hatte ja geglaubt, dass der Sterbliche etwas ausrichten könne, und daher gesprochen: „gib mir Kinder“ (1 Mos. 30,1). Aber der Listige<sup>1)</sup> wird mit scharfem Tadel sagen: du bist in einem schweren Irrtum befangen; denn nicht an Stelle Gottes bin ich, der allein den Mutterschoss der Seele öffnen, die Tugend in ihr säen, sie schwanger machen und bewirken kann, dass sie das Schöne gebiert. Lerne deine Schwester Lea kennen, und du wirst finden, dass sie durch nichts Geschaffenes Befruchtung und Mutterschaft erlangt, sondern von Gott selbst; denn „als der Herr sah, dass Lea gehasst wurde, öffnete er ihren Mutterschoss: Rahel aber blieb unfruchtbar“ (1 Mos. 29,31). Betrachte aber auch die Feinheit der Ausdrucksweise: den Mutterschoss der Tugend öffnet Gott selbst, indem er in ihm die schönen Handlungen sät; der Schoss aber, der den Samen<sup>2)</sup> von Gott empfangen hat, gebiert nicht der Gottheit — denn nichts braucht der Seiende — sondern mir, Jakob, Söhne; denn wohl meinetwegen, nicht seinethalben, säet Gott in der Tugend. So ist denn ein anderer der Mann der Lea, der nicht genannt wird, ein anderer der Vater ihrer Kinder; denn der Mann ist der, welcher den Mutterschoss öffnet, der Vater der Kinder der, von dem gesagt wird, dass sie sie ihm gebiert.

(64.) „Und Feindschaft werde ich setzen zwischen dir und dem Weibe“ (1 Mos. 3,15). In Wirklichkeit ist ja auch die Lust der Sinnlichkeit feindlich, wenn sie auch manchen als besonders befreundet erscheint. Aber wie man den Schmeichler nicht wohl als Freund bezeichnen darf — denn die Schmeichelei ist eine Entartung der Freundschaft — und die Hetäre nicht als Freundin ihres Liebhabers — denn sie liebt die Geschenke, die ihr gegeben werden, nicht ihn —, so wirst du auch bei genauer Prüfung finden, dass die Freundschaft mit der Sinnlichkeit, wie sie die Lust vorspiegelt, unecht ist. Wenn wir uns nämlich an Lust gesättigt haben, verlieren

<sup>1)</sup> D. h. Jakob: s. Alleg. Erklär. I § 61 und Anm.

<sup>2)</sup> Statt ἀρετήν (Tugend) ist wohl πορνεία (Mangey) oder γονήν (Cohn, Hermes XXXII S. 127) zu lesen.

unsere Sinneswerkzeuge ihre Spannkraft; oder erkennst du nicht, dass die von Wein- oder Liebesrausch Trunkenen sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören und der Fähigkeit zu sorgfältiger Betätigung der anderen Sinne beraubt sind? Manchmal ist auch infolge übergrosser Nahrungsaufnahme die Spannung der Sinne völlig gelockert, sodass der Schlaf uns übermannt, der ja von ihrer Erschlaffung<sup>1)</sup> seinen Namen erhalten hat; denn in diesem Zustande werden die Sinneswerkzeuge schlaff, wie sie im Wachen angespannt werden, da sie die Einwirkungen von aussen nicht abgedämpft auf sich wirken lassen, sondern laut, hell und bis zum Geiste hintönend; denn er muss mitgetroffen werden, wenn er den äusseren Gegenstand erkennen und einen deutlichen Eindruck

184 von ihm erhalten soll. (65.) Beachte aber, dass es nicht heisst: „Feindschaft werde ich dir und dem Weibe setzen“, sondern „zwischen dir und dem Weibe“. Weshalb aber? Weil der Kampf beider sich um das in der Mitte, gleichsam auf dem Grenzgebiet der Lust und der Sinnlichkeit, Liegende dreht. Dieses in der Mitte zwischen beiden Liegende ist das Essbare, das Trinkbare und das für dergleichen Geeignete, lauter Dinge, p. die zugleich wahrnehmbar und lusterweckend sind. Wenn nun die Lust sie im Uebermass zu sich nimmt, so schadet sie so-

185 fort der Sinnlichkeit. Auch die Worte „zwischen deinem Samen und ihrem Samen“ entsprechen ganz dem Naturverlauf. Denn der Same ist der Ursprung alles Werdens; der Ursprung der Lust ist aber die leidenschaftliche Empfindung<sup>2)</sup>, ein unvernünftiger Drang (der Seele), und der Ursprung der sinnlichen Wahrnehmung ist der Geist; denn von ihm nimmt wie aus einer Quelle die Spannung der Wahrnehmungsvermögen ihren Ausgang, namentlich nach der Lehre des hochheiligen Moses, der die Bildung des Weibes aus Adam, d. h. der Sinnlichkeit aus dem Geiste, lehrt. Wie sich also die Lust zur Sinnlichkeit verhält, so die leidenschaftliche Empfindung zum

<sup>1)</sup> So lässt sich die Ableitung des Wortes ὕπνος von ὑπνέειν wiedergeben. Sie liegt wohl auch der inhaltlich übereinstimmenden stoischen Definition des Schlafes Diog. La. VII § 158 zu Grunde. Zum Gedanken vgl. oben § 111 f.

<sup>2)</sup> Nach § 118 ist umgekehrt die Lust der Ursprung des Affekts.

Geiste; sind somit jene Gegner, so müssen auch diese einander feindlich sein. (66.) Und ihr Krieg tritt deutlich zu 186 Tage: denn sobald der Geist herrscht, wenn er nämlich auf die rein geistigen, unkörperlichen Dinge trifft, wird die Leidenschaft verbannt; und wenn diese andererseits einen schlimmen Sieg davonträgt, weicht der Geist, da er gehindert wird, sich selbst und all seinen Betätigungen sich zu widmen. Daher heisst es an anderer Stelle: „Sobald Moses die Hände erhob, hatte Israel die Oberhand; sobald er sie sinken liess, siegte Amalek“ (2 Mos. 17,11); damit will die Schrift sagen: sobald der Geist sich aus der Sterblichkeit erhebt und sich emporschwingt, erstarkt der Gottsehende, d. i. Israel; wenn er aber seine eigentümliche Spannkraft sinken lässt und schwach wird, dann wird die Leidenschaft stark, Amalek, das „aufleckendes Volk“ bedeutet<sup>1)</sup>; denn in der Tat verzehrt die Leidenschaft die ganze Seele und leckt sie ab und lässt in ihr kein Samenkorn oder Fünkchen der Tugend übrig. Darum heisst auch 187 Amalek „der Anfang (das erste) der Völker“ (4 Mos. 24,20), weil über die vermischten, vermengten und zusammengewürfelten Massen unwillkürlich die Leidenschaft herrscht<sup>2)</sup> und Gewalt hat. Durch sie wird der ganze Kampf der Seele angefacht; denn an die Seelen, denen Gott Frieden schenkt<sup>3)</sup>, ergeht der Befehl, „auszulöschen das Andenken Amaleks unter dem Himmel“ (2 Mos. 17,14).

(67.) Die Worte: „Er wird auf dein Haupt aufpassen, 188 und du wirst auf seine Ferse aufpassen“ (1 Mos. 3,15) enthalten, sprachlich betrachtet, einen Fehler, sind aber dem Sinne nach vollkommen zutreffend. Sie werden nämlich zu der Schlange gesprochen mit Beziehung auf die Frau, und diese ist nicht mit „er“, sondern mit „sie“ zu bezeichnen<sup>4)</sup>. Wie ist dies also zu erklären? Von der Frau wendet sich die

<sup>1)</sup> Die Ableitung des Namens  $\text{אַמֶּלֶק}$  von  $\text{עַם}$  (Volk) und  $\text{לָקַק}$  (lecken) kehrt auch de migr. § 143 wieder, wo Amalek als naschhaft gedeutet wird, und de congr. § 55, wo es mit dem „aufleckenden“ Feuer verglichen wird.

<sup>2)</sup>  $\text{ἀρχή}$  bedeutet sowohl „Anfang“ wie „Obrigkeit“.

<sup>3)</sup> Philo denkt an 5 Mos. 25,19: „Wenn dir Gott Ruhe gibt von all deinen Feinden, sollst du den Namen Amaleks auslöschen“.

<sup>4)</sup> Die hier erwähnten männlichen Formen erklären sich daraus, dass die LXX das hebr.  $\text{אָרְיָ}$  (das sich auf Same,  $\text{זָרָע}$ , bezieht) zu wörtlich mit  $\text{ἀνδρῶς}$  wiedergibt.

Schrift zu ihrem Samen, das heisst ihrem Ursprung; der Ursprung der Sinnlichkeit war aber der Geist, und dieser ist männlich; auf ihn muss sich also die Schrift mit den Worten „er, sein“ usw. beziehen. Mit Recht wird also zur Sinnenlust gesagt: der Geist wird deinem hauptsächlich und leitenden Grundsatz auflauern, und du wirst den Grundlagen und Begründungen seiner (des Geistes) Anschauung auflauern, die mit Recht  
 189 mit der Ferse verglichen werden. (68.) Das Wort „aufpassen“ hat aber zwei Bedeutungen: erstens bedeutet es soviel wie achten und bewahren, zweitens auflauern in der Absicht zu vernichten. Nun muss der Geist entweder schlecht oder gut sein. Ist er unvernünftig, so wird er zum Hüter und Bewahrer der Sinnenlust, weil er sich ihrer freut; ist er gut, so wird er ihr Feind, der abwartet, wann er sie durch einen Angriff auf einmal vernichten kann. Ebenso gibt die Sinnenlust acht auf die Grundlage des Unvernünftigen, den Standpunkt des Weisen dagegen versucht sie zu erschüttern und zu vernichten, da sie weiss, dass dieser auf ihr Verderben hinarbeitet, der Unvernünftige aber auf die Mittel, durch die  
 190 sie am ehesten erhalten werden kann. Wenn sie aber auch glaubt, den Wackeren an der Ferse packen und betrügen zu können, wird sie selbst an der Ferse gepackt von dem im Ringkampf geübten Jakob, freilich nicht in körperlichem Ringen, sondern in dem Kampf, den die Seele gegen ihre Widersacher führt, indem sie mit Leidenschaften und Lastern kämpft; und er lässt die Ferse der ihm widerstreitenden Leidenschaft nicht eher los, bis diese müde wird und zugibt, dass sie überlistet und zweimal besiegt ist, bei der Erstgeburt und bei  
 191 dem Segen. Denn so heisst es: „Mit Recht ist sein Name Jakob genannt; denn das zweite Mal hat er mich jetzt überlistet; damals hat er mir die Erstgeburt genommen und jetzt meinen Segen“ (1 Mos. 27,36). Denn für älter hält der Schlechte das Körperliche, der Wackere das Seelische, das ja auch in der Tat, freilich nicht der Zeit, aber dem Range und der Würde nach älter ist<sup>1)</sup> und an erster Stelle steht, wie der

<sup>1)</sup> Ἠπείθεος (alt) hat im Griechischen die Nebenbedeutung des Ehrwürdigen und Achtungswerten; vgl. auch Anm. 2 der vorigen Seite.



Herrscher im Staate; und die Herrscherin des menschlichen Gefüges ist die Seele. (69.) So bekommt denn den ersten **192** Preis der vermöge seiner Tugend erste, wie er ihm ja gebührt; er empfängt aber<sup>1)</sup> auch den Segen mit den vollkommensten Wünschen. In frevelhaftem Dünkel sagt aber (Esau): „meinen Segen und meine Erstgeburt hat er genommen“. Denn, (so möchten wir ihm sagen,) nicht das Deinige, du Tor, empfängt er, sondern das dem Deinen Entgegengesetzte<sup>2)</sup>; denn was du besitzt, muss dienstbar sein; was er besitzt, muss herrschen. Und wenn du damit zufrieden **193** bist, dem Weisen untertan zu werden, musst du Mahnung und Zurechtweisung annehmen und Unwissenheit und Unbildung, die Todeskeime der Seele, ablegen; denn so spricht dein Vater in seinem Segen zu dir: „Deinem Bruder sollst<sup>3)</sup> du dienen“ (1 Mos. 27,40), aber nicht jetzt, denn er wird deine Zügellosigkeit nicht ertragen können, sondern erst, wenn du „das Joch von deinem Halse lösen wirst“ (ebd.), das heisst, wenn du **194** Dünkel und Hoffart ablegst, die du erwarbest, als du dich dem Joch der Leidenschaften unterwarfest und Unverstand dich lenkte. Jetzt bist du Knecht der strengen, uner- **194** träglichen Herren in deiner Brust, die niemand freilassen dürfen; wenn du sie aber in eiliger Flucht verlässt, wird dich ein freundlicher Herr empfangen, der die schöne Hoffnung auf Freiheit in dir erweckt und dich nicht mehr den früheren Herren ausliefern wird; denn er hat von Moses die grundlegende Lehre und Vorschrift gelernt, dass „niemand einen Knecht seinem Herrn ausliefern darf, der zu ihm geflohen vor seinem Herrn; bei jenem soll er wohnen, an jedem Orte, der ihm gefallen mag“ (5 Mos. 23,16f.). (70.) **195**

<sup>1)</sup> Wenn γάρ in Ordnung ist, so ist der Segen auch als ein „Erstes“ aufzufassen. Dazu stimmt aber das Vorhergehende nicht. Es ist also wohl δέ zu lesen.

<sup>2)</sup> Näheres über diesen Unterschied gibt Philo Quaest. in Gen. IV § 229: . . . non tuam accepit benedictionem, sed sibi congruam; tibi autem benedictio a terris oritur, illius de coelo: cui etiam tu pro famulo dicatus es, ille pro domino; et tua spes cultrum ad praelium, illi vero pax quidem amica, spes vero pacis merito funditur.

<sup>3)</sup> So fasst Philo hier und De congr. erud. gr. § 175 f. das Futurum auf.

- Solange du aber nicht entflohen bist und noch im Zaume gehalten wirst durch die Zügel dieser Herren, bist du nicht würdig, einem Weisen zu dienen. Den unwiderleglichen Beweis unfreier, knechtischer Gesinnung erbringst du, indem du sprichst „meine Erstgeburt und meinen Segen“; denn das ist die Ausdrucksweise der masslos Unwissenden, da doch Gott allein etwas als „sein“ bezeichnen darf; denn nur sein Besitz ist in
- 196** Wahrheit alles. Das wird die Schrift auch bezeugen, indem sie sagt: „auf meine Geschenke, meine Gaben, meine Früchte<sup>1)</sup> sollst du achthaben“ (4 Mos. 28,2). Denn zwischen Geschenken und Gaben ist ein Unterschied; jene bezeichnen die Grösse vollkommener Güter, die Gott den Vollkommenen in Gnaden reicht; diese sind geringeren Umfangs, und an ihnen haben auch die gut veranlagten Tugendbeflissenen, die Vorwärtstrebenden, Anteil. Deswegen behält auch Abraham, der dem Willen Gottes gehorsam ist, seinen Besitz bei, der ihm von Gott gegeben war, schickt aber die Reiterei des Königs von Sodom weg (1 Mos. 14,21 ff.), wie auch den Besitz der Nebenfrauen<sup>2)</sup>. Auch Moses hält es für richtig, die wichtigsten Entscheidungen und solche über die wichtigsten Gegenstände (selbst) zu fällen, überlässt aber die minderbedeutenden Urteile den ihm Nachgeordneten zur Entscheidung (2 Mos. 18,26).
- 198** Wer sich aber erdreistet zu sagen, dass ihm etwas gehöre, der muss für alle Zeit als Knecht bezeichnet werden, wie einer der spricht: „ich liebe meinen Herrn, meine Frau und meine Kinder: ich will nicht frei ausgehen“ (2 Mos. 21,5). Mit Recht bezeugt er sich selbst seinen Sklavenstand; denn wie könnte der kein Sklave sein, der spricht: mein ist der Herr, der Geist, sein eigener Herr und Gebieter; mein ist die Sinnlichkeit, ein ausreichendes Merkmal zur Entscheidung (der Beschaffenheit) der Körper; mein sind auch deren Kinder, die rein geistigen Dinge als Kinder des Geistes, die sinnlich wahrnehmbaren als solche der Sinnlichkeit; denn bei mir steht
- 199** das Denken und das Wahrnehmen. Aber nicht nur er selbst

<sup>1)</sup> Vgl. de Cherubim § 84 und Anm.

<sup>2)</sup> Das folgert Philo aus der Angabe der Bibel, dass er den Söhnen der Nebenfrauen nur Geschenke gab (1 Mos. 25,5); vgl. De sacr. § 43, De migr. Abr. § 94, Quaest. in Gen. IV § 148.

soll gegen sich Zeugnis ablegen, sondern auch von Gott wird er verurteilt<sup>1)</sup> und soll eine ewige und unlösbare Sklaverei erdulden, indem Gott befiehlt, dass sein Ohr durchbohrt werde (Vers 6), damit es nicht mehr die Lehren der Tugend aufnehmen kann, und dass er sein Leben lang dem Geiste und der Sinnlichkeit, schlimmen und mitleidlosen Herren, dienen soll.

(71.) „Und zu dem Weibe sprach er: vermehren werde **200**  
ich deine Schmerzen und dein Stöhnen“ (1 Mos. 3,16). Dem Weibe, das die Sinnlichkeit bedeutet, ist das Unlustgefühl  
M. eigentümlich, das als Schmerz bezeichnet wird. Denn wo die Lust entsteht, da entsteht auch die Unlust; und da wir durch die Sinneswahrnehmungen Lust empfinden, so müssen diese auch notwendig den Schmerz hervorbringen. Aber der wackere und geläuterte Geist empfindet die Schmerzen am wenigsten, da über ihn die Sinne am wenigsten Gewalt haben; im Toren gewinnt dagegen das Leiden die Oberhand, da er in seiner Seele kein Heilmittel hat, um die Todeskeime der Sinne und des Sinnlichen abzuwehren. Denn anders benimmt sich **201**  
der Kämpfer, anders der Sklave, wenn er Schläge empfängt; dieser beugt sich unter den Misshandlungen und weicht vor ihnen kleinmütig, während der Kämpfer sich zur Wehr setzt, Widerstand leistet und die ihm zugedachten Schläge fernzuhalten sucht; anders ist es auch, wenn du einen Menschen oder wenn du das Vlies (eines Schafs) scherst; denn dieses verhält sich durchaus leidend, der Mensch aber kommt wirkend und sozusagen auch leidend entgegen, indem er sich zum Scheren in Bereitschaft setzt. Ebenso weicht und unterliegt der Unvernünftige **202**  
nach Sklavenart<sup>2)</sup> den Schmerzen, wie unerträglichen Herren, da er ihnen nicht ins Antlitz sehen und einen mannhaften und freimütigen Gedanken<sup>3)</sup> nicht fassen kann; deshalb er-

<sup>1)</sup> Das im Folgenden erwähnte Zeitwort *τροπᾶν* wird im attischen Recht von der Verurteilung gebraucht (*ἡ τετροπημένη ψήφος*, der durchlöcherste Stein, durch den Angeklagte für schuldig erklärt wurde: Aeschin. I 79).

<sup>2)</sup> *ἐτέρῳ* ist unverständlich; es ist entweder zu streichen oder eine Lücke nach *ἐτέρῳ* anzunehmen. (L. C.)

<sup>3)</sup> Statt *ἄρρενας καὶ ἐλευθέρους . . . λογισμούς* ist *ἄρρενος καὶ ἐλευθέρου . . . λογισμοῦ* zu lesen (Wendland, Rhein. Mus. 58,18).

giesst sich auf ihn eine unendliche Fülle des Schmerzhaften durch die Sinneswerkzeuge. Der Verständige aber stemmt sich <sup>er</sup> [wie ein Kämpfer mit Macht und Heldenstärke allem Schmerzhaften entgegen, sodass er nicht verwundet wird, sondern sich gleichgültig gegen alles verhalten kann; und mit Jünglingsstärke mag er wohl dem Leiden das Wort des Tragikers zurufen <sup>1)</sup>]:

„Ja, senge nur in Flammenglut dies Fleisch,  
Schlürfe dich satt an meinem dunklen Blut!

Die Sterne sinken eher unter die Erde,

Die Erde steigt zum Himmel, eh dass du

Aus meinem Mund ein Schmeichlerwort vernimmst.“

- 203 (72.) Wie aber Gott für die Sinnlichkeit die Schmerzen steigert, die er ihr auferlegt, so reicht er der edlen Seele eine unendliche Fülle des Guten dar. Denn also heisst es von dem vollkommenen Abraham: „Bei mir habe ich geschworen, spricht der Herr; um dessentwillen <sup>2)</sup> du dies getan hast und deinen geliebten Sohn meinetwegen nicht geschont hast; wahrlich segnend werde ich dich segnen und deinen Samen vermehren wie die Sterne des Himmels und wie den Sand am Meeresstrande“ (1 Mos. 22,16f.). Vortrefflich ist es, dass die Verheissung durch einen Eid bekräftigt wird, und zwar durch einen Eid, wie er Gott angemessen ist; denn Gott schwört, wie du siehst, nicht bei etwas anderem, da nichts stärker ist als er,
- 204 sondern bei sich selbst, dem besten aller Wesen. Freilich haben einige gesagt, es sei unangemessen, dass Gott schwöre; denn der Eid wird nur der Glaubwürdigkeit halber angenommen, und glaubwürdig ist Gott allein und wer sich etwa zu seinen Freunden zählen darf, wie Moses, von dem es

<sup>1)</sup> Die folgenden Verse stammen aus einem verlorenen Stücke des Euripides (frg. 687 Nauck). Nicht nur die Zitierung unserer Stelle, sondern auch die dramatische Einkleidung ist stoisch; man erzählte von Posidonius, dass er in schmerzhafter Krankheit das Grunddogma der Schule, die Lehre, dass nur die Tugend ein „Gut“ sei, erörterte, und bei einem besonders heftigen Anfall ausrief: „Du erreichst nichts, Schmerz! So sehr du mich auch quälst, ich werde niemals zugeben, dass du ein Uebel bist“ (Cic. Tusc. II 61).

<sup>2)</sup> So ist nach § 209 zu übersetzen; eigentlich müsste übersetzt werden: weil du dies getan hast.

heisst, dass er „im ganzen Hause glaubwürdig“<sup>1)</sup> war (4 Mos. 12,7). Auch sind ja die Worte Gottes schon Eide, göttliche Gesetze und hochheilige Satzungen; und ein Beweis für ihre Stärke ist, dass, was Gott sagt, geschieht, wie das sonst dem Eide zukommt; daraus kann man folgern, dass alle Gottesworte Eide sind, die durch die tatsächliche Erfüllung bestätigt werden. (73). Man sagt nun, der Eid sei „eine An- 205 rufung Gottes als Zeugen in einer strittigen Sache“<sup>2)</sup>; wenn also Gott schwört, so zeugt er für sich selbst, was widersinnig ist; denn der, welcher das Zeugnis ablegt, muss ein anderer sein als der, für den es abgelegt wird. Was ist also zur Erklärung zu sagen? Zunächst ist es nicht fehlerhaft ausgedrückt, dass Gott für sich selbst zeuge; denn wer könnte sonst geeignet sein, für ihn Zeugnis abzulegen? Sodann ist er selbst für sich der Inbegriff alles Wertvollen als sein eigener Blutsverwandter, Vertrauter und Freund, als Tugend, Glück und Seligkeit, als Erkenntnis und Einsicht, Anfang und Ende, Gesamtheit und Allheit, Richter und Richterspruch, Ratschluss und Gesetz, Tat und Leitung. Aber noch auf 206 andere Weise werden wir, wenn wir nur die Worte „bei mir habe ich geschworen“ richtig auffassen, uns vor allzu sophistischer Deutung hüten. Die Worte sind wohl so gemeint: wer Sicherheit leisten lassen kann, vermag es nicht auch vollständig in Beziehung auf Gott; denn keinem hat er sein Wesen gezeigt, hat es vielmehr für das ganze Menschengeschlecht unerkennbar gelassen. Wer vermöchte etwa zu sagen, ob die letzte Ursache unkörperlich oder körperlich ist, ob sie Eigenschaften hat oder eigenschaftslos ist<sup>3)</sup>, oder überhaupt über ihr Wesen und ihre Beschaffenheit, ihr Verhalten und

<sup>1)</sup> Πιστός bedeutet „bewährt“ und „glaubwürdig“. — Zu den folgenden Ausführungen über den Eid ist R. Hirzel, Der Eid und meine Abhandlung Der Eid bei Philo, in: Judaica, Festschrift für Hermann Cohen, 1912, wo die Parallelen aufgezählt sind, zu vergleichen. Philo geht von der stoischen Voraussetzung aus, dass der Weise überhaupt nicht schwören solle, da seine Worte die Kraft von Eiden haben.

<sup>2)</sup> Auch diese Definition ist stoisch; vgl. meine Abhandlung S. 110.

<sup>3)</sup> Man beachte den Widerspruch dieser skeptischen Wendung mit Philos häufigen, bestimmten Versicherungen der Unkörperlichkeit und Eigenschaftslosigkeit Gottes.

ihre Bewegung eine bestimmte Aussage zu machen? Nur er allein kann über sich selbst sichere Behauptungen aufstellen, 207 da er allein in Wahrheit sein Wesen genau geprüft hat. Gott allein ist also der stärkste Bürge<sup>1)</sup>, zunächst für sich selbst und dann auch für seine Werke; tolglich kann er deshalb bei sich schwören und für sich selbst Sicherheit leisten, was keinem anderen möglich wäre. Darum darf man die wohl für gottlos halten, die vorgeben, bei Gott schwören zu können. Denn in Wahrheit kann niemand bei ihm schwören, weil niemand eine Kenntnis seines Wesens haben kann; vielmehr muss man zufrieden sein, „bei seinem Namen“ schwören zu können, das heisst bei seinem Dolmetscher, der (göttlichen) Vernunft; denn diese ist Gott für uns Unvollkommene, und nur für die Weisen 208 und Vollkommene. <sup>C 1#</sup> ~~ist~~ <sup>ist</sup> es das höchste Wesen selbst. So sagt auch Moses voll Bewunderung für die Erhabenheit des Ungewordenen: „Bei seinem Namen sollst du schwören“ (5 Mos. 6, 13. 10, 20), also nicht bei ihm; denn dem Sterblichen muss es genügen, Bürgschaft und Zeugnis durch die göttliche Vernunft zu finden, während Gott selbst nur sich Be- 209 kräftigung und vollgültiges Zeugnis sein kann. (74.) Die Worte: „um dessentwillen du dies getan hast“ (1 Mos. 22, 16) p weisen sinnbildlich auf die Frömmigkeit hin; denn darin, dass man allein um Gottes Willen alles tut, besteht die Frömmigkeit. Deswegen schonen wir auch nicht unseres „geliebten Kindes“, der Tugend, der Glückseligkeit, überlassen es dem Schöpfer und halten unseren Sprössling für wert, Gottes Besitz, nicht 210 Besitz eines Sterblichen, genannt zu werden. Vortrefflich ist auch der Ausdruck „segnend will ich dich segnen“. Denn viel Segnenswertes tun manche, aber nicht zum Segen<sup>2)</sup>; auch der Schlechte übt manche pflichtmässige Handlungen aus, aber nicht aus der pflichtmässigen Seelenbeschaffenheit heraus; der Trunkene und der Wahnsinnige reden und handeln manch-

<sup>1)</sup> Philo verwertet den Doppelsinn der Worte βεβαιῶν und πιστοῦν = sichere Behauptungen aufstellen und bürgen lassen. Im folgenden erklärt er nicht, wie Hirzel S. 109 ff. meint, jeden Eid für verwerflich, sondern nur den Eid bei Gott. Vergl. über die der Beweisführung zu Grunde liegende Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes: Norden, Agnostos theos. S. 85 f.

<sup>2)</sup> Stoischer, bei Philo häufiger Gedankengang: vgl. Arnim, Stoic. vet. fragm. III 511 ff.



mal vernünftig, aber nicht aus vernünftiger Gesinnung, und die ganz kleinen Kinder tun und reden vieles wie die Denkenden, aber nicht infolge von Denkfähigkeit; aber die Natur hat sie noch nicht zu denkenden Wesen herangebildet. Der Gesetzgeber möchte aber, dass der Weise nicht nur gelegentlich leichthin und wie zufällig segnenswert scheine, sondern aus segnenswerter Beschaffenheit und Eigentümlichkeit heraus handle.

(75.) Nun genügt es nicht für die unselige Sinnlichkeit, <sup>211</sup> dass sie reichlich Schmerzen zu tragen hat, sie soll auch „stöhnen“. Das „Stöhnen“ bedeutet heftigen und stark gesteigerten Schmerz; denn oftmals empfinden wir Schmerz, ohne zu stöhnen; wenn wir aber stöhnen, so müssen die Schmerzen quälend und besonders heftig sein. Das Stöhnen kann aber in zwei Fällen stattfinden: erstens bei solchen, die Begierde und Verlangen nach Unrecht haben und nicht zu ihrem Ziel gelangen können, wo es also etwas Schlechtes ist; zweitens bei solchen, die über die frühere Wandlung ihrer Seele Reue empfinden und sich grämen und sprechen: o, wir Unglücklichen! wie lange sind wir einhergegangen, mit der Krankheit des Unverständes, der Torheit und des frevelhaften Strebens behaftet! Dies geschieht aber nur, wenn in der Seele der <sup>212</sup> König von Aegypten, die gottlose und wollüstige Sinnesart, vergangen und gestorben ist; denn: „nach jenen vielen Tagen starb der König von Aegypten“, und sofort, nachdem die Schlechtigkeit gestorben ist, beklagt der Gottsehende seine eigene Wandlung: „da stöhnten die Söhne Israels unter den“ körperlichen, ägyptischen „Arbeiten“ (2 Mos. 2,23). Denn solange der König von Aegypten, die wollüstige Sinnesart, in uns lebt, bestimmt er die Seele, sich ihrer Sünden zu freuen; sobald er aber gestorben ist, stöhnt sie <sup>213</sup> 1). Deswegen ruft sie auch flehend zu ihrem Gebieter, dass sie sich nicht mehr wandeln und die Vollendung ganz empfangen wolle<sup>2)</sup>, denn

<sup>1)</sup> Ausführlicher begründet Philo die Deutung dieses Verses Quod det. pot. ins. § 93 ff.

<sup>2)</sup> So sind wohl die überlieferten Worte zu verstehen. Bréhiers Uebersetzung: qu'elle n'ait pas la perfection sans son achèvement scheint mir nicht möglich, da die Seele sich gegen den Vorwurf vollständigen Abfalls verteidigen muss, also ihre Unvollkommenheit nicht erst zu versichern braucht.

- vielen reumütigen Seelen hat Gott die Umkehr nicht erlaubt, sie sind vielmehr wie durch einen Gegenstrom wieder zurückgerissen worden, wie die Frau Lots, die zu Stein wurde (1 Mos. 19,26), weil sie Sodom liebte und in die von Gott zerstörte
- 214** Welt wieder zurückkehren wollte. (76.) Hier aber heisst es: „ihr Ruf stieg zu Gott empor“ (2 Mos. 2,23), ein Zeugnis für die Gnade des Seienden; denn wenn dieser nicht mit Macht das flehende Wort zu sich gerufen hätte, wäre es nicht emporgestiegen, das heisst, es wäre nicht emporgehoben und erhöht worden und in die Höhe gelangt, nachdem es der Niedrigkeit des Irdischen entflohen. Deshalb heisst es auch weiterhin: „Siehe, der Ruf der Söhne Israels ist zu mir gekommen“ (2 Mos. 3,9). Vortrefflich ist es, wenn das Flehen bis zu Gott dringt; das wäre aber nicht möglich, wenn nicht der Rufende gütig wäre. Manchen Seelen aber kommt Gott (sogar) entgegen: „Ich werde zu dir kommen und dich segnen“ (2 Mos. 20,24). Hier siehst du, wie gross die Huld des Urhebers (aller Dinge) ist, der unserem Willen zuvorkommt und zur vollkommenen Beglückung der Seele uns entgegenkommt. Ueberdies enthält das Schriftwort einen Lehrsatz: wenn der Gottesgedanke in die Seele einzieht, dann wirkt er sofort segens-
- 216** reich und heilt alle ihre Krankheiten. Die Sinnlichkeit aber leidet und stöhnt immer und gebiert unter Schmerzen und unerträglichen Leiden das Wahrnehmen, wie es weiter heisst: „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ (1 Mos. 3,16). Es gebiert nämlich der Gesichtssinn das Sehen, das Gehör das Hören, der Geschmack das Schmecken, und überhaupt die Sinnlichkeit das Wahrnehmen. Aber nicht ohne schweres Leid für den Unverständigen führt sie jede dieser Tätigkeiten aus; denn nur betrübten Herzens kann dieser sehen, hören,
- 217** schmecken, riechen und überhaupt wahrnehmen. (77.) Dagegen finden wir andererseits, dass die Tugend mit überschwänglicher Freude schwanger geht, dass der Weise unter Lachen und in Heiterkeit zeugt, und dass der Sprössling beider das Lachen selbst ist. Dass nämlich der Weise freudig und ohne Schmerzen zeugt, lehrt die heilige Schrift mit folgenden Worten: „Gott sprach zu Abraham: deine Frau Sarai soll nicht Sarai genannt werden, sondern Sarah soll ihr Name

sein <sup>1)</sup> ; ich werde sie segnen und dir von ihr ein Kind geben“ (1 Mos. 17,15 f.). Dann heisst es weiter: „und Abraham fiel auf sein Antlitz, lachte und sprach: wird dies dem Hundert-jährigen geschehen und Sarah als Neunzigjährige gebären?“ (V. 17). Dieser ist also offenbar froh und heiter in der <sup>218</sup> Erwartung, die Glückseligkeit, den Isaak, zu erzeugen. Es lacht aber auch die Tugend, Sarah, wie es ihr gleichfalls die Schrift mit folgenden Worten bezeugen wird: „es hatte für Sarah die Weise der Frauen aufgehört<sup>2)</sup>“, und sie lachte in ihrem Herzen und sprach: „Ist mir doch bis jetzt“ das Glück „nicht zu teil geworden, und mein Herr“, die göttliche Vernunft, „ist alt“ (1 Mos. 18,11 ff.), bei dem es notwendig weilen und dessen schöner Verheissung man vertrauen muss. Und <sup>m.</sup> ihr Kind ist Lachen und Freude; denn das bedeutet ja Isaak. So mag denn die Sinnlichkeit stets voll Schmerzen, die <sup>219</sup> Tugend stets voll Freude sein. Denn auch nachdem die Glückseligkeit geboren ist, spricht sie mit Stolz: „Lachen hat mir Gott geschaffen; wer das hört, muss sich mit mir freuen“ (1 Mos. 21,6). Oeffnet die Ohren, ihr Geweihten, und vernehmet heiligste Geheimnisse: das Lachen ist die Freude, das „Schaffen“ bedeutet Zeugen; das Wort bedeutet also / : den Isaak hat der Herr erzeugt; er ist der Vater der vollkommenen Wesensart, der in den Seelen die Glückseligkeit sät und erzeugt.

(78.) „Und zu deinem Mann sollst du dich hinwenden“, <sup>220</sup> heisst es weiter (1 Mos. 3,16). Zwei Männer der Sinnlichkeit gibt es, den rechtmässigen Gatten und den Verführer. Denn wie ein Verführer<sup>3)</sup> erregt der sichtbare Gegenstand den Gesichtssinn, der Laut das Gehör, der Saft den Geschmack usw.; diese Gegenstände wenden und rufen die unvernünftige Sinnlichkeit zu sich heran und bewältigen und beherrschen sie<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Diese Namensänderung deutet Philo De mut. nom. § 77 ff.

<sup>2)</sup> Philo versteht den Wortsinn ganz richtig (Quaest. in Gen. IV § 15), deutet aber die Stelle gern in dem Sinne, dass Sarahs Charakter jungfräulich (De cherub. § 50 u. ö.) oder männlich (Quod det. pot. ins. § 21 u. ö.) oder göttlich (De fuga § 167) geworden sei.

<sup>3)</sup> So ist wohl nach Cohns Textverbesserung zu übersetzen.

<sup>4)</sup> Philo hat die Schlussworte des Verses im Auge: „und er soll über dich herrschen“.

- So unterjocht die Schönheit das Auge, die Süßigkeit der Säfte den Geschmack und jeder andere sinnlich wahrnehmbare
- 221** Gegenstand den entsprechenden Sinn. Man denke nur an den Schlemmer, wie dieser den Darbietungen der Kochkünstler und Feinbäcker untertan ist, oder an den Musiknarren, wie er sich durch Zither- oder Flötenspiel oder von einem Gesangskünstler überwältigen lässt. Wenn sich aber die Sinnlichkeit ihrem rechtmässigen Manne, dem Geiste, zuwendet, so hat sie davon den grössten Nutzen.
- 222** (79.) Betrachten wir nun weiter, was die Schrift auch über den Geist sagt, der der rechten Vernunft zuwiderhandelt. „Zu Adam aber sprach Gott: weil du auf die Stimme deines Weibes gehört hast und von dem Baume gegessen hast, von dem nicht zu essen ich dir geboten, doch von ihm gegessen hast<sup>1)</sup>, so soll die Erde verflucht sein in deinen Werken“ (1 Mos. 3,17)<sup>2)</sup>. Ganz unnütz ist es, dass der Geist auf die Sinnlichkeit hört und nicht die Sinnlichkeit auf den Geist; denn stets muss das Bessere herrschen, das Schlechtere gehorchen; der Geist ist aber besser als die Sinnlichkeit.
- 223** Wenn der Wagenlenker wirklich (das Fahrzeug) leitet und die Tiere am Zügel hält, so geht der Wagen, wohin er will; wenn diese aber die Zügel abschütteln und die Herrschaft gewinnen, dann ist schon oft der Führer abgeworfen worden, die Tiere sind durch ihr ungestümes Vorwärtstürmen in einen Graben gestürzt, und alles ist zu Schaden gekommen; auch ein Schiff geht richtig seinen Weg, solange der Steuermann die Griffe festhält und das Steuer richtig lenkt, es wird aber umhergeschleudert, wenn ein widriger Sturm über das Meer braust
- 224** und der Wirbel es fasst. Ebenso geht, solange der Geist als Wagenlenker oder Steuermann der Seele das ganze Wesen beherrscht, wie der Staatsmann einen Staat, auch das Leben seinen richtigen Gang; sobald aber die unvernünftige Sinnlichkeit den Vorrang gewinnt, tritt schlimme Verwirrung ein, wie wenn sich Sklaven gegen ihre Herren empören; denn dann

<sup>1)</sup> Die Wiederholung findet sich so in der LXX.

<sup>2)</sup> ἐν τοῖς ἔργοις σου übersetzt LXX das hebräische בְּעִבּוּרְךָ. Vgl. Geiger, Urschrift und Uebers. S. 456.

wird, um die Sache richtig zu bezeichnen, der Geist im Feuer verbrannt, da die Sinne die Flamme entzünden und die Wahrnehmungsgegenstände als Brennstoff verwenden. (80.) Und **225** Moses zeigt uns einen solchen Brand des Geistes, der durch die Sinne angestiftet wird, indem er sagt: „Und die Frauen zündeten noch Feuer an in Moab“ — dieser Name bedeutet: „vom Vater“, und unser Vater ist der Geist <sup>1)</sup> — ; „dann werden“, heisst es nämlich, „die Rätseldichter sagen: kommt nach Hesbon, damit aufgebaut und aufgerichtet werde die Stadt Sihons. Denn Feuer ist ausgegangen von Hesbon, eine Flamme aus der Stadt Sihons, und sie frass bis Moab und verschlang <sup>2)</sup> die Säulen Arnon. Wehe dir, Moab; du bist dahin, Volk Chamos <sup>3)</sup>. Hingegeben sind ihre Söhne zur Errettung und ihre Töchter als Kriegsgefangene dem Amoräerkönig Sihon. Und ihr Same <sup>4)</sup> wird zu Grunde gehen, Hesbon bis Debon, und die Frauen zündeten noch Feuer an <sup>5)</sup> über Moab“ (4 Mos. 21,27—30). Hesbon bedeutet Berechnungen; **226** das sind Rätsel voll Dunkelheit <sup>6)</sup>. Denke an die Berechnungen des Arztes: ich will den Kranken entleeren, ihm Nahrungsmittel zuführen, ihn durch Heilmittel und geeignete Lebensweise heilen, ihn schneiden oder brennen; aber häufig heilt die Natur auch ohne diese Mittel und führt trotz ihrer Anwendung den Tod herbei, sodass sich die Berechnungen des Arztes sämtlich als unklare und rätselvolle Traumbilder erweisen. Oder der Landmann spricht: ich will säen, will **227** pflanzen; die Gewächse sollen wachsen und Früchte tragen, die nicht nur für den notwendigen Bedarf von Nutzen sein

<sup>1)</sup> Parallelstellen wie Ueber die Einzelges. I § 333 ff. zeigen, wie das gemeint ist, und sprechen gegen Wendlands Vorschlag, statt ἡμῶν vielmehr αὐτῶν oder αὐτῆς γεωσιν zu lesen.

<sup>2)</sup> Die LXX übersetzt עַר מוֹאָב durch ἔωσ Μωάβ (ער statt עַר) und בְּעֵלִי durch κατέπιεν (בעלי statt בלע).

<sup>3)</sup> Philo fasst § 230 f. Arnon und Chamos entsprechend der Uebersetzung des LXX als Appositionen aufstatt als Genitive.

<sup>4)</sup> וְנִירָם (und wir beschossen sie) übersetzt die LXX durch καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν (וורעם statt ונירם).

<sup>5)</sup> Auch hier weicht die Uebersetzung der LXX von dem Urtext stark ab.

<sup>6)</sup> Mit Beziehung auf die Textworte: so sprechen die Rätselkundigen. חשבון wird von חשב „rechnen“ abgeleitet.

werden, sondern auch noch zum Ueberfluss genügen. Aber plötzlich vernichtet Blitzschlag, Wolkenbruch oder fortdauerndes Regenwetter alles; manchmal geht auch die Hoffnung zwar in Erfüllung, aber der die Berechnung angestellt, hat keinen Nutzen davon, sondern stirbt zuvor und hatte sich umsonst einen Genuss von den Früchten der mühevoll gehegten Saat prophezeit.

- 228 (81.) Das Beste ist also, auf Gott zu vertrauen und nicht auf unsichere Berechnungen und haltlose Vermutungen. So hat „Abraham auf Gott vertraut und ward als gerecht befunden“ (1 Mos. 15,6), und Moses hat die Leitung, „da ihm bezeugt wird, dass er „treu<sup>1)</sup> ist im ganzen Hause“ (4 Mos. 12,7). Wenn wir aber den eigenen Berechnungen ganz vertrauen, so errichten und erbauen wir die Stadt des die Wahrheit zerstörenden
- 229 Geistes; denn Sihon heisst der Zerstörende<sup>2)</sup>. Deswegen findet auch einer, der einen Traum gehabt hat, beim Aufstehen, dass alle Bewegungen und Anspannungen des Toren Traumgebilde ohne Wahrheitsgehalt sind — denn der Geist selbst erweist sich als Traum —, dass eine wahre Lehre ist das Vertrauen auf Gott, eine Täuschung aber das Vertrauen auf haltlose Berechnungen. Ein vernunftloser Drang<sup>3)</sup> geht aber aus und verbreitet sich von beiden, von den Berechnungen und von dem Geiste, der die Wahrheit zerstört. Deswegen heisst es, dass „Feuer von Hesbon, eine Flamme von der Stadt Sihons ausging“; denn in Wahrheit<sup>4)</sup> ist es unvernünftig, den scheinbar glaubhaften Berechnungen oder dem die Wahrheit zerstörenden
- 230 Geiste zu vertrauen. (82.) „Und sie frisst bis Moab“, das heisst bis zum Geiste. Denn wen anders als den unseligen Geist täuscht der falsche Wahn? Er frisst, verzehrt und „verschlingt“ aber die „Säulen“ in ihm; das heisst die einzelnen Gedanken, die in ihm wie auf einer Säule eingepägt und eingegraben sind. Diese Säulen werden aber Arnon genannt, was „ihr Licht“<sup>5)</sup> bedeutet, da jedes Ding durch das Denken deutlich

<sup>1)</sup> Philo fasst πιστός (treu) statt im passiven Sinn = bewährt aktiv = vertrauend.

<sup>2)</sup> Philo scheint סיחון von der seltenen Wurzel סחה „wegfogen“ abzuleiten.

<sup>3)</sup> Stoische Definition der Lust; sie soll mit der Flamme verglichen sein.

<sup>4)</sup> Statt טועם ist wohl mit Mangey טועם zu lesen.

<sup>5)</sup> ארנן wird = אורם oder אורן „ihr Licht“ gedeutet.



gemacht wird. Die Schrift beginnt nun den selbstgefälligen **231**  
 und selbststüchtigen Geist so zu beklagen: „Wehe dir, Moab,  
 du bist dahin“; denn wenn du auf die Rätselsprüche achtest,  
 die sich nach der Wahrscheinlichkeit richten, so hast du die  
 Wahrheit aufgegeben. „Volk Chamos“, das heisst: dein Volk  
 und deine Macht wird blind und geblendet befunden; denn  
 Chamos bedeutet: „wie ein Tasten“ <sup>1)</sup>, und dies ist bezeichnend  
 für den, der nicht sehen kann. Solcher Leute „Söhne“, das **232**  
 heisst Berechnungen im einzelnen, sind Flüchtlinge; die  
 Meinungen aber, die mit „Töchtern“ verglichen werden, „sind  
 gefangen dem Könige der Amoräer“, das heisst dem Sophisten unter  
 den Redenden <sup>2)</sup>; denn Amoräer bedeutet die Redenden; sie be-  
 zeichnen sinnbildlich die laute Rede, und ihr Führer ist der  
 Sophist, der gross ist im Erfinden kunstfertiger Reden;  
 von ihm lassen sich leicht diejenigen beschwatzen, welche die  
 Grenzlinie der Wahrheit überschreiten. (83.) So wird denn **233**  
 Sihon, der Zerstörer des rechten Masstabs der Wahrheit, „und  
 sein Same zu Grunde gehen samt Hesbon“, den sophistischen  
 Rätselsprüchen, „bis Debon“, was das Streiten (vor Gericht) <sup>3)</sup>  
 bedeutet. Das ist durchaus zutreffend; denn die wahrschein-  
 lichen, scheinbar einleuchtenden Vermutungen ergeben kein  
 Wirken in Bezug auf die Wahrheit, sondern nur ein Streiten  
 und Zanken, einen Wetteifer im Hadern, Rechthaberei und der-  
 gleichen mehr. Aber der Geist hat nicht genug an den **234**  
 eigenen, in ihm selbst begründeten Keimen des Verderbens,  
 sondern „die Frauen haben noch Feuer angelegt“, die Sinne,  
 (die) einen mächtigen Brand gegen ihn (angestiftet haben).  
 Betrachte auch hier, was das Schriftwort sagen will. Häufig  
 empfangen wir nachts, wiewohl wir mit keinem unserer Sinne  
 tätig sind, unsinnige Vorstellungen von vielen und verschiede-  
 nen Gegenständen, da die Seele stets in Bewegung bleibt und  
 tausendfältiger Wandlung fähig ist. Zu ihrer Verderbnis ge-  
 nügt also, was sie aus sich selbst hervorgebracht hat. Nun **235**  
 aber führt ihr der Schwarm der Sinne eine unendliche Fülle

<sup>1)</sup> כָּמוֹשׁ von כָּ „wie“ und מוֹשׁ „tasten“.

<sup>2)</sup> אִמּוֹרִי wird von אָמַר „reden“ abgeleitet.

<sup>3)</sup> דִּבּוֹן scheint mit דְּבַר „Gerede, Geschwätz, Verleumdung“ in Beziehung gebracht zu sein.

- von Verderbenskeimen zu, theils aus den sichtbaren Gegenständen, theils aus den Tönen, theils aus Säften und aus Düften, die wir riechen können; und die aus ihnen aufsteigende Flamme richtet in der Seele wohl schlimmeren Schaden an, als die, welche durch die Seele selbst ohne Zuhülfenahme der Sinne
- 236** entsteht. (84.) Eine dieser Frauen ist die des Potiphar, des Oberküchenmeisters <sup>1)</sup> des Pharao (1 Mos. 39). Wieso dieser eine Frau haben kann, obwohl er doch ein Eunuch ist <sup>2)</sup>, ist zunächst zu untersuchen; denn wer dem Wortsinn des Gesetzes vor der allegorischen Deutung den Vorzug gibt, stösst hier auf eine unlösbare Schwierigkeit. Der Geist also, der in Wahrheit von der Art der Eunuchen und Oberköche ist, der sich nicht den einfachen, sondern überschüssigen Lüsten hingibt, heisst mit Recht Eunuch, das heisst unfähig, die Weisheit zu erzeugen; denn er ist der Eunuch keines anderen als des das Schöne zerstreuenden Pharao <sup>3)</sup>; in anderem Sinne wäre es ja gut, Eunuch zu sein, wenn nämlich unsere Seele dem Laster
- 237** völlig entfliehen und die Leidenschaft verlernen könnte <sup>4)</sup>. Deswegen tritt auch Joseph, der enhaltsame Charakter, der Sinnelust entgegen, die zu ihm spricht: „ruhe bei mir“ (1 Mos. 39,7), und da du ein Mensch bist, freue dich am Menschlichen und geniesse die Freuden des Lebens; er aber sagt: ich würde gegen Gott, den Hort der Tugend, sündigen, wenn ich ein Lüstling würde; das wäre eine schlechte Handlungsweise.
- 238** (85.) Und wenn die Lust bisher nur geplänkelt hatte, so beginnt sie bald nachher mit Macht das Gefecht, wenn die Seele in ihr Haus eintritt <sup>5)</sup>, das heisst ihrer eigenen Anspannung sich hingibt, von den körperlichen Betätigungen sich abwendet

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber Joseph § 27 und Anm.

<sup>2)</sup> Die LXX gibt das hebr. סרס, das an unserer Stelle wohl allgemein einen Hofbeamten bedeutet, nach seiner ursprünglichen Bedeutung mit εὐνοῦχος wieder. Im Folgenden nimmt Philo darauf Bezug, dass Eunuchen zu widernatürlicher Unzucht verwendet wurden: vgl. Ueber die Einzelges. I § 325 und Anm.

<sup>3)</sup> פָּרַע von פָּרַע „losreißen, losmachen, zerstreuen“.

<sup>4)</sup> Der Gute ἐκτέμνει τὸ πάλος (§ 132), der Schlechte τὸν ὁρὸν λόγον (§ 251).

<sup>5)</sup> Der Vers lautet: „Joseph ging in das Haus hinein, um seine Arbeiten zu verrichten, und niemand war im Hause drin“ (1 Mos. 39,11).

und den ihr als Seele zukommenden Aufgaben sich widmet; also weder in das Haus des Joseph noch in das des Potiphar, sondern „in das Haus“ — und es ist nicht hinzugefügt, in wessen Haus, damit wir die Stelle sorgfältig allegorisch deuten —, „um ihre Arbeiten zu verrichten“. Das Haus ist die Seele, 239 in die er eingeht, nachdem er die äusseren Dinge verlassen hat, um, wie man das ausdrückt, bei sich selbst zu sein. Die Arbeiten des Enthaltamen sind wohl durch Gottes Willen bestimmt; denn kein fremder Gedanke, wie sie so oft in der Seele wohnen, war darin <sup>1)</sup>. Aber die Lust hört nicht auf, gegen ihn anzukämpfen; sie fasst ihn vielmehr am Gewand und spricht: „ruhe bei mir“ (Vers 12). Wie der Schutz des Körpers die Kleidungsstücke sind, so der des Lebewesens Speise und Trank. Folgendermassen spricht sie also: warum verschmähst du die Lust, ohne die du doch gar nicht leben kannst? Siehe, ich fasse die Dinge, die sie erzeugen, und 240 behaupte, dass du nicht bestehen kannst, wenn du nicht diese <sup>1</sup>usterzeugenden Dinge dir zu Nutzen machst. Was tut nun der Enthaltame? Er spricht: wenn ich Gefahr laufe, der

135 M. Leidenschaft zu dienen wegen der sie verursachenden Stoffe, so gehe ich von der Leidenschaft weg, hinaus; denn „er liess das Gewand in ihren Händen, floh und ging nach aussen hinaus“ (ebd.). (86.) Kann aber, so wird man fragen, jemand nach innen 241 hinausgehen <sup>2)</sup>? (Darauf entgegnen wir:) tun das nicht viele? Oder vermeiden nicht manche zwar das Tempelschänden, vergreifen sich aber an Privatbesitz? Und manche, die ihren Vater nicht schlagen, misshandeln sie nicht einen Fremden? Diese gehen zwar aus ihren Sünden heraus, gehen aber in andere hinein. Der völlig Enthaltame muss daher allen Sünden entfliehen, den grösseren und den kleineren, und darf überhaupt bei keiner betroffen werden. Aber Joseph, der noch 242 jung ist und nicht stark genug, der Körperlichkeit Aegyptens Widerstand zu leisten und die Sinnenlust zu bezwingen, ergreift die Flucht. Der Priester Phineas <sup>3)</sup> dagegen, der für

<sup>1)</sup> Mit Bezug auf den Schluss des Verses.

<sup>2)</sup> Die gleiche Frage fand sich schon § 40.

<sup>3)</sup> Ähnlich ist der Gegensatz zwischen Flucht und Widerstand an den Beispielen des Moses und Jakob geschildert § 14 f.

Gott eifert, sucht nicht sein Heil in der Flucht, sondern nimmt die „Lanze“<sup>1)</sup>, das heisst den eifernden Gedanken, und lässt nicht nach, bis er die Midianiterin, das heisst die aus dem göttlichen Reigen ausgeschlossene Wesenheit<sup>2)</sup>, durch ihren Schoss durchbohrt hat (4 Mos. 25,7), damit sie nie wieder ein Gewächs oder einen Keim des Lasters hervorbringen kann. (87.) Deshalb empfängt auch die Seele, nachdem die Unvernunft beseitigt ist, zwiefachen Preis und Anteil: Frieden und Priester-tum (4 Mos. 25,12 f.), zwei verwandte und verschwisterte

- 243** Tugenden. Auf ein solches Weib soll man also nicht hören, ich meine, auf die schlechte Sinnlichkeit. Denn auch „den Hebammen hat Gott Gutes getan“ (2 Mos. 1,20), weil sie die Gebote des „zerstreuenden“ Pharao missachteten und den „männlichen Nachwuchs“ der Seele „ins Leben beförderten“, den jener vernichten wollte, da er das weibliche Prinzip, die Materie, liebt und den Urgrund (das männliche Prinzip) verkennt und von ihm sagt: „ich kenne ihn nicht“ (2 Mos. 5,2).
- 244** Wohl aber muss man einer anderen Frau gehorchen, wie Sarah eine ist, die herrschende Tugend<sup>3)</sup>. Und der weise Abraham gehorcht ihr auch, da sie verlangt, was sich gehört. Zuerst nämlich, als er noch nicht vollkommen geworden war, sondern noch vor der Aenderung seines Namens sich mit den überir-dischen Dingen beschäftigte<sup>4)</sup>, sah sie ein, dass er nicht mit der vollkommenen Tugend (Kinder) zeugen könnte, und riet ihm, mit ihrer Magd Hagar, das heisst der Allgemeinbildung, deren Name Beigesellung bedeutet<sup>5)</sup>, Kinder zu zeugen (1 Mos.

<sup>1)</sup> Eine etymologische Deutung der Lanze und eine genauere Auslegung der Tat gibt Philo De ebr. § 73 ff., De mut. nom. § 108.

<sup>2)</sup> מדין wird von מן „von“ und דין „richten“ abgeleitet. Da aber *κρίναι* (richten, entscheiden) auch „ausscheiden“ bedeuten kann, ist Midian De mut. nom. § 106 das Symbol der Ausscheidung, daher hier *ἐκκεκρίμηνη*.

<sup>3)</sup> שרה bedeutet Fürstin.

<sup>4)</sup> Abram = אַבְרָם bedeutet „hochstrebender Vater“; der ihm später verliebene Name Abraham soll „erkorener Vater des Schalles“ (De mut. nom. § 66 ff.: *πατὴρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς*; wohl = אַבְרָהָם, letzteres = רַעַם „lauter Schall“ oder = אַבְרָהָם „Fremdling“ abgeleitet; zur Deutung des Vorgangs vgl. de congr. erud. gr. § 11 ff. — Vgl. Cic. Hortens. Fg. 9: „wie die Purpurfärber die Wolle zunächst mit gewissen Chemikalien tränken, so muss

16,2 ff.). Denn, wer in der vollkommenen Tugend wohnen will, muss vor seiner Eintragung in deren Bürgerliste sich zu den allgemein bildenden Wissenschaften gesellt haben, um durch sie freie Bahn zur vollkommenen Tugend zu gewinnen. Dann aber, wie Sarah sieht, dass er vollkommen geworden <sup>245</sup> ist und schon den Samen der Tugend ausstreuen kann, (rät sie ihm, sich von der Allgemeinbildung abzuwenden)<sup>1)</sup>; und wenn auch jener in seiner Dankbarkeit gegen die Bildungsmittel, durch die er zur Tugend geführt wurde, es schwer empfindet, ihnen zu entsagen, so wird er besänftigt werden durch einen Gottesspruch, der ihm befiehlt: „Was auch Sarah zu dir sagt, höre auf ihre Stimme“ (1 Mos. 21,12). Jedem von uns sei der Wille der Tugend Gesetz; denn wenn wir auf alles hören, was die Tugend rät, werden wir zur Glückseligkeit gelangen.

(88.) Die Worte: „Und du assest von dem Baum, von <sup>246</sup> dem allein ich dir geboten hatte, nicht zu essen“ bedeuten: du zolltest dem Laster Beifall, das du mit aller Macht hättest fernhalten sollen. Deswegen bist nicht du verflucht, sondern „die Erde in deinen Werken“ (1 Mos. 3,17). Was ist der Grund hiervon <sup>2)</sup>? Die Schlange, die Sinnelust, ist die unvernünftige Erhebung der Seele; diese ist an sich verflucht (V. 14); sie nähert sich nur dem Schlechten, niemals dem Guten; Adam ist aber der Menscheng Geist von mittlerer Beschaffenheit, der sich bald besser, bald schlechter zeigt; insofern er nämlich Geist ist, ist er weder schlecht noch gut, sondern pflegt sich durch Hingabe an Tugend und Laster in gutem oder schlechtem Sinne zu ändern. Deshalb ist er mit <sup>247</sup> Recht nicht an sich verflucht, da er weder die Schlechtigkeit noch eine schlechte Handlungsweise darstellt; vielmehr ist die Erde verflucht in seinen Werken; denn die Handlungen, die durch die ganze Seele — symbolisch Erde genannt<sup>3)</sup> — voll-  
man durch die Grammatik und ähnliche Wissenschaften den Geist vorbilden und für die Aufnahme der Weisheit empfänglich machen“. Die gemeinsame Quelle ist wohl Posidonius' Protreptikos.

<sup>1)</sup> Die im überlieferten Text vorhandene Lücke ist im Anschluss an Cohn, Hermes XXXII, 130 ergänzt.

<sup>2)</sup> Dass für Adams Schuld die Erde verflucht wird.

<sup>3)</sup> Nach Quaeest. in Gen. I § 50 bedeutet im Gegenteil die Erde den Körper.

zogen werden, sind sündhaft und tadelnswert, wenn der Mensch alles aus Schlechtigkeit tut. Deswegen heisst es weiter: „Mit Schmerzen sollst du sie essen“, das heisst soviel wie: Du wirst von deiner Seele mit Schmerzen Gebrauch machen. Denn nur mit Schmerzen kann der Schlechte sein Leben lang die eigene Seele verwenden, da er nichts hat, was Freude verursachen kann, wie sie die Gerechtigkeit, die Einsicht und neben ihr die anderen Tugenden erzeugen können <sup>1)</sup>.

- 248 (89.) „Dornen und Gestrüpp soll sie dir hervorbringen“ (1 Mos. 3,18). Aber was wächst und spriesst in der Seele des Toren Anderes als die sie stechenden und verwundenden Leidenschaften? Diese nennt die Schrift sinnbildlich Dornen; auf sie trifft der vernunftlose Drang, wie eine Flamme, zuerst, und nachdem er sich zu ihnen gesellt hat, verbrennt und vernichtet er alles, was zur Seele gehört. Denn also heisst es: „Wenn Feuer ausbricht, Dornen findet und überdies eine Tenne, Aehren oder ein Ackerfeld verbrennt, so soll der An-
- 249 stifter des Brandes Zahlung leisten“ (2 Mos. 22,5). Du siehst, dass das ausbrechende Feuer, der vernunftlose Drang, die Dornen nicht verbrennt, sondern „findet“; denn er sucht ja die Leidenschaften und findet nur, was er hat gewinnen wollen; wenn er sie nun aber gefunden hat, verbrennt er die drei folgenden Dinge: die vollkommene Tugend, das Vorwärtstreben, die sittlich gute Anlage. Die Tugend vergleicht die Schrift mit der Tenne; denn wie hier die Frucht, so ist in der Seele des Weisen das Schöne aufgespeichert; mit den Aehren das Vorwärtstreben; denn beide sind unvollkommen und streben einem Ziele zu; mit dem Ackerfeld die gute Anlage, weil sie empfänglich ist für die Samenkörner der Tugend.
- 250 Jede Leidenschaft aber nennt die Schrift Gestrüpp, weil sie ein dreifaches enthält <sup>2)</sup>: die Leidenschaft selbst, den sie veranlassenden Reiz und das Ergebnis beider, wie zum Beispiel die Lust, das Lusterweckende, das Lustempfinden; die Begierde, das Begehrte, das Begehren; den Schmerz, das Schmerzhafte, das Schmerzempfinden; die Furcht, das Furchtbare, das Fürchten.

<sup>1)</sup> Stoische Anschauung: Arnim Stoic. vet. fragm. III fg. 671 ff.

<sup>2)</sup> Philo leitet τριβόλια (Gestrüpp) von τρεῖς „drei“ ab.



(90.) „Und du wirst das Gras des Feldes essen; im 251  
Schweisse deines Angesichtes (wirst du dein Brot essen)“  
(1 Mos. 3,18). Die Worte Gras und Brot gebraucht die  
Schrift in gleichem Sinne als dieselbe Sache. Denn Gras ist  
die Nahrung des vernunftlosen Tieres, und unvernünftig ist  
der Schlechte, da er sich der rechten Vernunft beraubt hat,  
unvernünftig sind aber auch die Sinne, die einen Teil der  
Seele bilden. Und wenn der Geist dem Sinnlichen mit Hilfe  
der unvernünftigen Sinne zustrebt, so tut er das nicht ohne  
Mühe und Schweiß; denn schmerzhaft und beschwerlich ist  
das Leben des Unvernünftigen, der dem Lusterweckenden und  
allem, was die Schlechtigkeit hervorzubringen pflegt, lüstern  
nacheilt. Und wie lange? „Bis du dich zurückwendest <sup>1)</sup> zur 252  
Erde, von der du genommen bist“ (1 Mos. 3,19). Weilt denn  
der Schlechte nicht jetzt schon beim Erdhaften und Verwor-  
renen, da er die himmlische Weisheit verlassen hat? Es ist  
also zu untersuchen, wie er noch dorthin zurückkehren  
kann. Vielleicht aber meint die Schrift, dass der unvernünf-  
tige Geist stets von der rechten Vernunft „abgewendet“ ist,  
dass er nicht von der überirdischen Weisheit, sondern vom  
erdhaften Stoffe genommen ist und, ob er stillstehe oder sich  
bewege, derselbe und von dem gleichen Streben erfüllt bleibt <sup>2)</sup>.  
Deswegen setzt die Schrift auch hinzu: „denn Erde bist du, 253  
und zur Erde wirst du zurückkehren“ (ebd.); darin liegt etwa  
der angegebene Gedanke. Aber sie gibt damit noch eine  
weitere Lehre: dein Anfang und dein Ende ist eins und das-  
selbe; du hast mit den vergänglichen Stoffen der Erde be-  
gonnen und wirst schliesslich mit ihnen enden, nachdem du  
den dazwischenliegenden Weg des Lebens vollendet, nicht als  
eine breite Landstrasse, sondern als rauhen Fusspfad voll  
Dornen und Gestrüpp, die dich stechen und verwunden mussten.

<sup>1)</sup> So versuchen wir den im folgenden von Philo verwerteten Doppel-  
sinn von ἀποστρέφειν „heimkehren“ und „sich abwenden“ wiederzugeben.

<sup>2)</sup> Philo wirft Quaest. in Gen. I § 51 Aucher (das Original ist bei  
Joh. Dam. erhalten) die Frage auf, wieso hier nur von dem irdischen Ur-  
sprung des Menschen die Rede ist, da dieser doch aus Erde und göttlichem  
Pneuma zusammengesetzt ist. Er antwortet, dass dies die Schuld des Toren  
ist, der sich zum Himmel hätte erheben können, sich aber zur Erde er-  
niedrigt hat.



# UEBER DIE CHERUBIM



Die Schrift „Ueber die Cherubim“ ist die erste der zu dem Allegorischen Kommentar zur Genesis gehörenden Abhandlungen, die in der handschriftlichen Ueberlieferung nicht mehr den allgemeinen Titel (Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία) trägt, sondern mit einem Spezialtitel versehen ist. In den meisten Handschriften lautet der Titel entsprechend seinem jetzigen Inhalt: „Ueber die Cherubim und das flammende Schwert und den Erstgeborenen des Menschen, Kain (περὶ τῶν χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάιν). Eine Handschriftenklasse hat dagegen den kürzeren Titel: „Ueber die Cherubim und das flammende Schwert“ (in dieser fehlt auch der Schlussteil des Buches § 84 ff.). Wie man schon aus dem sonderbar zusammengesetzten Titel erkennen kann, zeigt das Buch inhaltlich keinen einheitlichen Charakter. Es besteht nämlich aus zwei ganz verschiedenen und gar nicht miteinander zusammenhängenden Stücken: der erste Teil (§ 1—39) handelt über 1 Mos. 3,24, der zweite Teil (§ 40—130) über 1 Mos. 4,1. Es darf daher mit grosser Wahrscheinlichkeit vermutet werden, dass die beiden Teile ursprünglich zu zwei verschiedenen Büchern des Allegorischen Kommentars gehörten. Zwischen dem 3. Buche der Allegorien und der Schrift „Ueber die Cherubim“ ist aber, wie bereits bemerkt wurde (S. 9 f.), die Erörterung über 1 Mos. 3,20—23 verloren gegangen, die wir als zum 4. Buche der Allegorien gehörig ansehen dürfen. Wir werden demnach nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass der erste Teil unserer Schrift, der sich auf 1 Mos. 3,24 bezieht, ursprünglich auch noch in dem 4. Buche der Allegorien gestanden hat, während der zweite Teil zu dem 5. Buche gehörte. Nachdem der grössere Teil des 4. Buches verloren gegangen war, wurde der übrig gebliebene Schlussteil in ungeschickter Weise mit dem folgenden Buche verbunden.

---

## Inhaltsübersicht.

I. § 1—39 über 1 Mos. 3,24: Vertreibung Adams aus dem Garten Eden, die Cherubim und das flammende Schwert.

Adam wird „vertrieben“, d. h. für immer verjagt, weil er von der Tugend abgefallen und dem Laster gänzlich verfallen ist (§ 1—2). Ebenso werden Hagar, die niedere enzyklische Wissenschaft, und ihr Sohn, der Sophist, gänzlich vertrieben, nachdem Abraham ein Weiser und Sarah die allgemeine Tugend geworden sind (§ 3—10).

Die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „gegenüber“ (ἀπέναντι); in unserem Bibelworte bedeutet es das Nähertreten eines Vertrauten (§ 11—20).

Verschiedene Deutungen des Wortes Cherubim: 1. die Cherubim Symbol der beiden Himmelssphären der Fixsterne und Planeten (§ 21—24); bei dieser Deutung der Cherubim ist unter dem flammenden und sich drehenden Schwert der ewige Kreislauf des ganzen Himmels zu verstehen. 2. Die Cherubim bedeuten die beiden Halbkugeln des Weltalls, das flammende Schwert die Sonne (§ 25. 26). 3. Die von Philo selbst gegebene Deutung: Die Cherubim sind die zwei obersten Kräfte oder Eigenschaften Gottes, die Güte und die Allmacht, das flammende Schwert ist die zwischen ihnen vermittelnde (göttliche) Vernunft (§ 27—30). An dieses Schwert, die Vernunft, soll sich auch der Mensch halten, um das Gute aufzunehmen und das Böse zu vertreiben, wie Abraham, nicht wie Bileam (§ 31—39).

II. § 40—120 über 1 Mos. 4,1: Geburt des Kain.

Geheimnisvolle (allegorische) Erklärung der Worte „Adam erkannte sein Weib“: die Tugenden, die durch die biblischen Frauen (Sarah, Rebekka, Lea, Zippora) symbolisiert werden, empfangen von Gott selbst den göttlichen Samen; Adam aber, der Geist, verbindet sich mit Eva, d. h. der Sinnlichkeit, und erzeugt mit ihr den Brudermörder Kain (§ 40—52).

Die Schrift nennt den Kain sofort („Eva gebar den Kain“), ohne wie sonst erst zu sagen „sie gebar einen Sohn und nannte ihn Kain“, weil der Name Kain ohne weiteres das besagt, was er bezeichnen soll: wenn der Geist (Adam) sich der Sinnlichkeit



(Eva) nähert, gebiert sie alsbald das grösste seelische Uebel, den Wahn, denn sie wähnt, alles zu besitzen (Kain = Besitz), was sie erfasst (§ 53—57). Der Geist war vor Erschaffung der Sinnlichkeit nicht fähig, die körperlichen Dinge zu erfassen; nachdem aber die Sinnlichkeit aus ihm geschaffen und ihm beigegeben war, konnte er mit ihrer Hilfe alle Aussendinge erkennen und gelangte gleichfalls zu dem Wahnglauben, dass alles sein Besitztum sei, während in Wahrheit alles nur Gottes Besitz ist (§ 58—66). In demselben Wahn ist Laban befangen, da er zu Jakob sagt, dass alles ihm gehöre (§ 67—73). Es gibt keinen schlimmeren Feind der Seele als den, der sich selbst zuschreibt, was Gott gehört (§ 74—82).

Gott allein darf sagen, dass alles sein Besitz ist, wie es auch die hl. Schrift ausspricht in den Worten 4 Mos. 28,2 „meine Geschenke, Gaben und Früchte, die ihr mir darbringen sollt an meinen Festen“; denn von Gott allein kann man in Wahrheit sagen, dass er Feste feiert (§ 83—86). Auch der Sabbat wird „Sabbat Gottes“ genannt, weil Gott allein das Ausruhen — bei beständiger müheloser Tätigkeit — zukommt (§ 87—90). Schilderung der Feste, wie sie gewöhnlich (bei den Hellenen) gefeiert werden, und wie sie richtig gefeiert werden müssten: wir müssen unsere Seele gut ausrüsten, damit sie eine würdige Wohnstätte Gottes werde, zu der er herabkommt, um uns Wohltaten zu erweisen (§ 91—100). Die vom Bösen gereinigte und mit Erkenntnissen und Tugenden ausgerüstete Seele bekennt Gott als den Beherrscher aller Dinge und will ihm dienen (§ 101—107). Dass alles Besitz Gottes ist und den Geschöpfen nur der Niessbrauch zusteht, zeigt das Schriftwort 3 Mos. 25,23 „mein ist das ganze Land“ (§ 108—112). Alles, was der Mensch zu besitzen glaubt, hat er nur als Lehen erhalten, und die Geschöpfe sind nur Fremdlinge und Beisassen in Gottes Weltstaat (§ 113—123). Wenn also der Geist das mit der Sinnlichkeit Erzeugte Kain nennt, es als eigenen Besitz ansieht und sagt „ich habe einen Menschen erworben durch Gott“, so irrt er und drückt sich falsch aus; denn Gott ist nicht ein Werkzeug, sondern Urheber aller Dinge (§ 124—130).

---

## UEBER DIE CHERUBIM UND DAS FLAMMENDE SCHWERT UND UEBER KAIN, DEN ERSTGEBORENEN DES MENSCHEN

- 1 (1). „Und Gott vertrieb den Adam und stellte gegenüber <sup>1 p.</sup> dem Garten der Ueppigkeit die Cherubim hin und das flammende Schwert, das sich drehende, zu hüten den Weg zum Baume des Lebens“ (1 Mos. 3,24). Hier gebraucht Moses den Ausdruck „vertrieb“, vorher sagt er „entsendete“ (V. 23); aber nicht leichthin verwendet er die Ausdrücke, sondern in dem Bewusstsein, dass er damit richtig und zutreffend die <sup>p. 1</sup>
- 2 Dinge bezeichnet. Der Entsandte ist nämlich nicht gehindert, die Rückkehr zu erlangen, der von Gott Vertriebene aber erleidet ewige Verbannung. Denn dem, der noch nicht mit aller Macht von Lastern ergriffen wurde, ist die Möglichkeit gegeben, wenn er bereut, zur Tugend, von der er abgefallen ist, wie zur Heimat zurückzukehren; wer aber dem Druck der heftigen und unheilbaren Krankheit völlig unterlegen ist, muss das Unglück bis in alle Ewigkeit tragen, für immer verjagt an den Ort der Frevler, um dort beständig und unaufhörlich
- 3 ein unseliges Schicksal zu erleiden. Sehen wir doch auch, wie Hagar, die mit den allgemeinen Wissensgegenständen sich beschäftigende mittlere Bildung<sup>1)</sup>, zweimal von Sarah, der herrschenden Tugend<sup>2)</sup>, fortgeht, das erstemal auf demselben Wege umkehrt — denn da sie entlaufen, nicht vertrieben war, wird sie von dem ihr begegnenden Engel, d. h. der göttlichen Vernunft, in das Haus der Herrin zurückgeführt (1 Mos. 16,6 ff.) —, das zweite Mal aber vollständig, ohne die Möglichkeit

<sup>1)</sup> Hagar ist bei Philo Symbol der zur Philosophie vorbereitenden Wissenschaften (ἡ ἐγκύκλιος παιδεία): vgl. Allegor. Erklär. III § 244 und Anm.

<sup>2)</sup> Sarai ist bei Philo ἀρχή μου, die Einzeltugend, Sarah die ἀρχουσα ἀρετή allgemeine Tugend: s. § 5, de mut. nom. § 77.

einer Rückkehr, vertrieben wird. (2.) Die Gründe der ersten <sup>4</sup> Flucht wie der späteren ewigen Verbannung müssen wir nun erörtern. Abraham und Sarah waren noch nicht umbenannt, d. h. ihre Seelen waren noch nicht umgeformt und im Vorschreiten zum Besseren veredelt, sondern Abraham war noch der „hochstrebende Vater“<sup>1)</sup>, der die Erforschung der hoch in der Luft sich ereignenden und der darüber hinaus am Himmel befindlichen Dinge betrieb, ein Lerngebiet, das den vorzüglichsten Teil der Naturwissenschaft bildet, und Sarai, <sup>5</sup> die symbolische Bezeichnung meiner Herrschaft — denn der Name bedeutet „meine Herrschaft“ — hatte sich noch nicht in die allgemeine Tugend umgewandelt — jedes Allgemeine ist ja unvergänglich —, sie befand sich noch bei den Einzeldingen und Arten, wie die Denkkraft in mir und die Besonnenheit, ebenso die Tapferkeit und Gerechtigkeit, die vergänglich sind, weil auch ich, bei dem sie ihre Stätte haben, vergänglich bin. Damals hat Hagar, die mittlere, allgemein wissenschaftliche ■ Bildung, dem ersten und strengen Leben der Tugendfreunde zu entfliehen versucht, sie kehrt aber wieder zu demselben zurück, da es noch nicht die allgemeinen und unvergänglichen Höhen zu erreichen vermag, sondern noch an den Einzeldingen und Arten haftet, wo eine mittlere Stellung statt der höchsten erwünscht ist. Dann aber wird Abram aus einem Erforscher der <sup>7</sup> Natur zu einem Weisen und Gottesfreunde und wird Abraham umbenannt, was „auserwählter Vater des Schalls“ bedeutet — denn das laut ausgesprochene Wort schallt, dessen Vater aber ist der Geist, und auserwählt ist der (Geist) des Weisen<sup>2)</sup> —; und Sarai wird statt „meiner Herrschaft“ Sarah, d. h. „die Herrschende“, was soviel bedeutet wie: aus der einzelnen, vergänglichen Tugend wurde sie zur allgemeinen, unvergänglichen; da erstrahlt auch der Stern der Glückseligkeit, Isaak<sup>3)</sup>, nach <sup>8</sup> dem Aufhören der weiblichen Weise <sup>4)</sup> und nach dem Absterben

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber Abraham § 82 (Bd I. S. 114) und Allegor. Erklär. III § 244. **nebst Anm.**

<sup>2)</sup> Für ἐπειλημμένος τοῦ σπουδαίου ist nach dem Zitat bei Clem. Alex. Strom. V. 1,8 p. 648 P. ἐξελεγμένος δὲ ὁ τοῦ σπουδαίου zu lesen.

<sup>3)</sup> Isaak, nach der hebr. Etymologie „das Lachen“, ist Symbol der reinen Freude und der Freiheit von Leidenschaften, also der Glückseligkeit.

<sup>4)</sup> Anspielung auf 1. Mos. 18,11; vgl. die Anm. S. 155,2.

- der Empfindungen der Freude und des Wohlbehagens<sup>1)</sup>, der auch Spielen, aber nicht denen der Kinder, sondern den göttlichen nicht ohne Eifer nachgeht. Dann erst werden die durch den Namen Hagar bezeichneten Vorkenntnisse, dann wird auch ihr mit seinem Scheinwissen sich brüstender Sohn mit Namen
- 9 Ismael<sup>2)</sup> vertrieben. (3.) Sie werden aber die ewige Verbannung erleiden, da Gott ihre Vertreibung bestätigt, indem er dem Weisen befiehlt, auf die Worte der Sarah zu hören, und ausdrücklich gebietet, „die Magd und ihren Sohn zu vertreiben“ (1 Mos. 21,12.10). Der Tugend aber zu folgen ist sittliche Pflicht, besonders wenn sie die Lehre begründet, dass die ganz vollkommenen Naturen von den Beschaffenheiten mittlerer Art gar sehr verschieden sind, und dass die Weisheit mit der Scheinweisheit nichts zu schaffen hat; denn diese klügelt scheinbar glaubliche Dinge aus, um falsche Meinung hervorzubringen, die die Seele schädigt, die Weisheit dagegen verschafft durch sorgsame Pflege des Wahren den grossen Nutzen der Seele,
- 10 die Erkenntnis von der „rechten Vernunft“<sup>3)</sup>. Was wundern wir uns also, dass Gott auch Adam, den Geist, der die unheilbare Krankheit der Unvernunft sich zugezogen hat, für alle Zeit aus der Stätte der Tugenden hinausgetrieben und ihm nicht gestattet hat, wieder zurückzukehren? Wird doch auch ganz und gar der Scheinweise und seine Mutter, die Schule der wissenschaftlichen Vorkenntnisse, vertrieben und wegverbannt von der Weisheit und dem Weisen, die die Schrift mit Namen Abraham und Sarah nennt.
- 11 (4.) Damals hatten das flammende Schwert und die Cherubim ihre Wohnstätte gegenüber<sup>4)</sup> dem Garten. Der Ausdruck „gegenüber“ bezeichnet entweder etwas feindlich Gegenüberstehendes oder etwas, was sich zur Urteilsfällung stellt, wie der Angeklagte vor dem Richter, oder etwas Freundliches, was betrachtet und durch genaueres Anschauen vertrauter

<sup>1)</sup> Dies ist wohl der Sinn der anscheinend verderbten Worte καὶ ἀποθανόντων τὰ πάθη χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης. Für ἀποθανόντων ist vielleicht ἀπομαθόντων zu lesen; vgl. quis. rer. div. her. § 192.

<sup>2)</sup> Ismael ist bei Philo der Typus des Sophisten (de poster. Caini § 181).

<sup>3)</sup> ὁρθὸς λόγος, Welt- und Sittengesetz nach der Lehre der Stoiker.

<sup>4)</sup> Die Septuaginta übersetzt ἡμετέρῃ (1 Mos. 3,24) durch ἀπέναντι (gegenüber, im Angesichte).

werden soll, wie echte Gemälde und Bildsäulen vor Malern und Bildhauern. Ein Beispiel für das (feindliche) Gegenüber-<sup>12</sup> stehen ist das Wort, das die Schrift von Kain sagt: „er ging fort vom Angesichte Gottes und wohnte im Lande Nod gegenüber Eden“ (1 Mos. 4,16). Nod bedeutet „unruhige Bewegung“, Eden „frohen Genuss“<sup>1)</sup>; jenes bezeichnet sinnbildlich das die Seele hin und herschüttelnde Laster, dieses die Tugend, die ihr Wohlbehagen und frohen Genuss verschafft, nicht den Genuss durch die unvernünftige Leidenschaft der Wollust, sondern die mit grossem Behagen verbundene mühelose und sorglose Freude. Wenn nun die Seele sich von der Vorstellung<sup>13</sup> Gottes entfernt, auf die sich zu stützen für sie gut und nützlich wäre, da muss sie, wie ein Schiff auf dem Meere von entgegenwehenden gewaltigen Stürmen, hierhin und dahin geworfen werden, sodass sie zur Heimat und Wohnstätte bekommt Unruhe und Erschütterung, die im grössten Gegensatz stehen zu der Festigkeit der Seele, die ihr die durch Eden bezeichnete Freude verschafft. (5.) Für das Gegenüberstehen<sup>14</sup> zum Zweck der Urteilsfällung ist ein Beispiel das des Weibes, das aus Eifersucht des Ehebruchs beschuldigt wird. „Stellen soll“, so heisst es, „der Priester das Weib vor den Herrn und ihr Haupt enthüllen“ (4 Mos. 5,18). Was die Schrift damit erklären will, wollen wir untersuchen. Das Nötige wird oft nicht in der nötigen Weise getan und das nicht Pflichtmässige bisweilen in pflichtmässiger Weise<sup>2)</sup>. Z. B. wenn die Rückgabe eines Pfandes nicht aus ehrlicher Absicht geschieht, sondern entweder zum Schaden des Empfängers oder in hinterlistiger Absicht der Ablehnung eines grösseren anvertrauten Gutes, so wird eine pflichtmässige Tat nicht in der nötigen Weise vollbracht. Wenn aber der Arzt dem Leidenden nicht die<sup>15</sup> Wahrheit sagt, falls er zum Nutzen des Kranken ihn zu entlernen oder zu schneiden oder zu brennen beschlossen hat, damit dieser nicht in Voraussicht der Schmerzen sich der Behandlung entziehe oder vor Schwäche dabei versage, oder wenn der Weise die Feinde täuscht zum Heile des Vaterlandes, in

<sup>1)</sup> Vgl. Alleg. Erklär. I § 45.

<sup>2)</sup> Stoischer Gedanke: vgl. Arnim, Stoic. vet. fragm. III 511 ff.

- der Befürchtung, dass durch seine Wahrhaftigkeit die Macht der Gegner gestärkt werden könne, so wird ein nicht pflichtmässiges Werk in der nötigen Weise getan. Deshalb sagt auch Moses, dass man „gerecht die Gerechtigkeit ausüben solle“ (5 Mos. 16,20)<sup>1)</sup>, weil es auch auf ungerechte Weise möglich ist, wenn nämlich der Richtende nicht in ehrlicher
- 16** Absicht der Sache sein Ohr leiht. Nun kann zwar das gesprochene Wort oder die verübte Tat allen deutlich erkennbar sein, nicht aber die Gesinnung, aus der heraus das Wort gesprochen oder die Tat verübt wurde; es kann vielmehr unklar sein, ob sie gesund und rein oder ob sie krank und mit vielen Flecken behaftet ist, und kein Sterblicher ist imstande den Gedanken einer unbekannten Absicht zu durchschauen, sondern nur Gott allein, weshalb auch Moses sagt: „das Verborgene ist Gott dem Herrn, das Offenkundige ist dem Geschaffenen
- 17** erkennbar“ (5 Mos. 29,28). Daber ist dem priesterlichen und prophetischen Wort<sup>2)</sup> geboten, die Seele „Gott gegenüberzustellen mit unverhülltem Haupte“, d. h. entblösst in ihrem Hauptentschluss und entkleidet in ihrer Absicht, damit sie mit den scharfen Augen des unbestechlichen Gottes geprüft entweder, wie ein unechtes Geldstück, der verborgenen Heuchelei überführt werde oder von jeder Schlechtigkeit frei die gegen sie gerichteten Verleumdungen wegweise, indem sie zum Zeugen den anruft, der allein die Seele nackt zu sehen
- 18** vermag. (6.) Dies ist also die Gegenüberstellung zum Zwecke der Urteilsfällung. Die zum Zwecke des Vertrauterwerdens aber wird bei dem allweisen Abraham gebraucht, denn es heisst: „noch stand er dem Herrn gegenüber“ (1 Mos. 18,22); und ein Beweis der Vertrautheit ist der Zusatz: „er trat näher und sprach“ (ebenda). Denn für einen, der fremd gegenübersteht, ziemt es sich wegzutreten und sich zu entfernen, für
- 19** den Vertrauten dagegen sich zu nähern. Stehen aber und die Seele unwandelbar erhalten heisst näher treten der Macht Gottes, da die Gottheit unwandelbar, das Geschaffene dagegen von Natur veränderlich ist. Wenn einer also die dem Ge-

<sup>1)</sup> So übersetzt die LXX צדק צדק תרדף; vgl. Ueber die Einzelges. IV § 66 und Anm.

<sup>2)</sup> Zum Ausdruck *ἑρως λόγος* vgl. Allegor. Erklär. III § 82 und Anm.



schöpf zukommende Veränderlichkeit aus Liebe zur Erkenntnis zügelt und sie zum Stehen zwingt, so kommt er unverkennbar der göttlichen Glückseligkeit nahe. Den Cherubim und dem 20 flammenden Schwert weist Gott also die Stätte gegenüber dem Garten mit Recht an, nicht wie Feinden, die sich entgegenstellen und kämpfen wollen, sondern wie Vertrauten und guten Freunden, damit aus der Betrachtung und dem beständigen Anschauen die Kräfte Sehnsucht zueinander bekommen, indem der gnadenreiche Gott die hochstrebende himmlische Liebe auf sie herabwehen lässt.

(7.) Was aber die Schrift mit den Cherubim und dem 21 sich drehenden flammenden Schwerte meint, müssen wir jetzt untersuchen. Vielleicht will sie damit die Umlaufsbewegung des ganzen Himmels symbolisch bezeichnen. Denn eine Bewegung nach einander entgegengesetzten Richtungen haben die Himmelssphären auszuführen, die der Fixsterne nach rechts, die der Planeten nach links. Die äusserste Sphäre, die der sog. 22 Fixsterne, ist eine, die sich immer in demselben Kreislauf von Osten nach Westen bewegt; der inneren Sphären, der der Planeten, gibt es sieben, die einen freiwilligen und einen gezwungenen Umlauf haben, da sie entgegengesetzte und doppelte Bewegungen innehalten. Und zwar ist ihre unfreiwillige (Bewegung) ähnlich der der Fixsterne, denn sie scheinen an jedem Tage von Osten nach Westen zu wandern, die ihnen eigentümliche aber geht von Westen nach Osten, bei der die Umläufe der sieben Gestirne auch längere Zeiten in Anspruch nehmen, die gleichlaufenden gleiche, nämlich Sonne, M. Morgenstern und Stilbon (Merkur), diese drei Planeten haben 23 gleiche Geschwindigkeit, die ungleich laufenden ungleiche zwar, aber doch in bestimmtem Verhältnis zueinander und zu jenen drei stehende<sup>1)</sup>. Der eine der Cherubim ist nun die äusserste Sphäre, der äusserste Teil des ganzen Himmels, die

<sup>1)</sup> Die Lehre von der Einteilung des Himmels in 8 Sphären oder Kreise, die 7 der Planeten (ἐβδομάς) und die der Fixsterne (ὀγδοάς), findet sich in verschiedenen philosophischen Systemen, insbesondere bei den Stoikern. Vgl. Ueber den Dekalog § 103 und Anm.; Cic. de nat. deor. II 49 ff. (Posidonius). An unserer Stelle lehnt sich Philo an die Auseinandersetzung Platos (Tim. 36 c. d) an.

- Rundung, in welcher die Fixsterne die sich immer gleichbleibende wahrhaft göttliche Reigenbewegung vollführen, ohne je von der Stelle zu weichen, die ihr Schöpfer, der Allvater, ihnen in der Weltordnung angewiesen hat. Der andere ist die innere Sphäre, die Gott sechsfach schied und in sieben einander entsprechende Kreise theilte, denen er je einen der
- 24 Planeten einfügte; wie einen Wagenlenker auf einen Wagen setzte er das Gestirn in seinen Kreis, vertraute aber die Zügel keinem der Wagenlenker an, aus Besorgnis vor ihrer fehlerhaften Lenkung, sondern behielt alle Zügel bei sich selbst in der Ueberzeugung, dass eine harmonische Ordnung der Bewegung nur so entstehen werde; denn mit Gott ist alles lobenswert,
- 25 wie ohne Gott tadelnswert. (8.) Die Cherubim werden also nach der einen Erklärungsart so gedeutet. Mit dem flammenden und sich drehenden Schwert aber ist, wie wir annehmen müssen, ihre Bewegung und der ewige Kreislauf des ganzen Himmels gemeint. Nach anderer Auffassung bedeuten die Cherubim vielleicht die beiden Halbkugeln; sagt doch die Schrift von ihnen, dass sie mit ihren Gesichtern einander zugekehrt sind und mit ihren Flügeln sich auf die Sühnplatte neigen (2 Mos. 25,19), und sind doch auch diese (die Halbkugeln) einander zugekehrt und zur Erde geneigt, dem Mittelpunkt des Weltalls, durch den sie auch voneinander geschieden
- 26 sind<sup>1)</sup>. Die Erde ist der von allen Teilen der Welt allein fest stehende und ist darum von den Alten zutreffend Hestia genannt<sup>2)</sup>, damit die durchaus harmonische Umkreisung der beiden Halbkugeln um etwas fest Stehendes erfolge. Das flammende Schwert aber ist Sinnbild der Sonne<sup>3)</sup>; denn diese ist eine Verdichtung vielen Feuers und das schnellste aller Dinge, so dass an einem Tage die ganze Welt von ihr umkreist wird.

<sup>1)</sup> Dieselbe Deutung gibt Philo als überliefert im Leben Mosis II § 98.

<sup>2)</sup> Die Göttin Hestia (Vesta) wurde mit der Erdgöttin identifiziert (Eurip. frg. 944, angeblich nach Anaxagoras) und dies etymologisch begründet (διὰ τὸ ἐστάναι), weil die Erde als der ruhende Mittelpunkt des Weltgebäudes galt (Corunt. Theol. c. 28).

<sup>3)</sup> Diese Deutung wird von Philo auch in den Quaest. in Gen. I § 57 erwähnt.

(9.) Ich vernahm aber auch einmal eine weisere Erklärung <sup>27</sup> von meiner Seele, die häufig göttliche Eingebungen zu empfangen pflegt auch über Dinge, die sie nicht zu deuten weiss; ich will sie, wenn ich kann, aus meiner Erinnerung wiedergeben. Es wurde mir gesagt, dass bei dem einzig einzigen und wirklich seienden Gott zwei oberste und erste Kräfte sind, die Güte und die Allmacht; mit der Güte habe Gott das All geschaffen, mit der Allmacht beherrsche er das Geschaffene; ein Drittes aber, das beide zusammenführt und zwischen ihnen vermittelt, sei die Vernunft, denn durch die Vernunft sei Gott sowohl Herrscher als gütiger (Vater). Die Cherubim seien <sup>28</sup> nun Sinnbilder der beiden Kräfte Herrschermacht und Güte<sup>1</sup>), Sinnbild der Vernunft aber das flammende Schwert; denn schnell beweglich und glühend heiss ist die Vernunft<sup>2</sup>), und besonders die des (göttlichen) Urhebers, weil er allem voraus war, vor allem gedacht werden muss und am Ende aller Dinge offenbar sein wird. Nimm also, o Seele, das Bild der beiden <sup>29</sup> Cherubim unverfälscht in dir auf, damit du, über Macht und Güte des Urhebers deutlich belehrt, ein glückseliges Los gewinnest; denn alsbald wirst du die innige Verbindung der reinen Kräfte erkennen, in der Gott bei Kundgebung seiner Herrscherwürde (zugleich) gütig und bei Kundgebung seiner Güte (zugleich) als Herrscher erscheint. So wirst du dir die diesen (Kräften) entstammenden Tugenden, Menschenfreundlichkeit und Gottesfurcht, erwerben, wirst dich weder im Glücke überheben im Hinblick auf die Grösse der Herrschermacht des Herrn noch bei unerwünschten Leidensthällen die Hoffnung auf Besserung ganz aufgeben im Gedanken an die Milde des grossen und gnadenreichen Gottes. Das flammende Schwert <sup>30</sup> aber (bedeutet), dass diesen (Kräften) an die Seite treten muss die die Dinge vermittelnde heisse und feurige Vernunft, die niemals aufhört sich mit allem Eifer hin- und herzubewegen zur Aufnahme alles Guten und zur Vertreibung alles Bösen.

<sup>1</sup>) Dieselbe Deutung gibt Philo als die seinige auch im Leben Mosis II § 99 und in den Quaest. in Genes. I § 57.

<sup>2</sup>) Wie hier und § 30 der Logos heiss und feurig genannt wird, so de fuga et invent. § 133 der Nus. Nach stoischer Lehre hat der Nus (Logos) feurige Beschaffenheit.

- 31 (10.) Siehst du nicht, dass auch Abraham der Weise, als er begann alles nach Gott zu messen und nichts für das Geschaffene übrig zu haben, in Nachahmung des flammenden Schwerts „Feuer und Schlachtmesser nahm“ (1 Mos. 22,6), um das Sterbliche von sich abzutrennen und abzubrennen, in dem heftigen Verlangen, mit reiner Seele sich hoch zu Gott
- 32 emporzuschwingen? Den Bileam dagegen, „das nutzlose Volk“<sup>1)</sup>, der waffenlos ist, bezeichnet Moses als unkriegerischen und davonlaufenden Mann, während er selbst den Krieg versteht, den die Seele für das Wissen führen soll. Bileam sagt nämlich zu dem Esel, dem vernunftlosen Lebensweg, den jeder Unvernünftige beschreitet: „hätte ich ein Schwert, würde ich dich schon durchbohrt haben“ (4 Mos. 22,29). Grosser Dank gebührt dem Schöpfer, der die Raserei der Unvernunft kennt, dass er ihr nicht wie ein Schwert einem Rasenden die Macht der Rede verliehen hat, damit sie nicht über alle, die ihr begegnen,
- 33 grosses und ungerechtes Verderben bringe. Dieselben Vorwürfe wie Bileam macht wohl jeder der Ungeweihten p. 14 mit immer unnützen Reden, wenn er den Beruf eines Kaufmannes oder Landmanns ausübt oder irgend ein anderes einträgliches Gewerbe betreibt: solange ihm alles gut gelingt, geht und fährt er froh einher und hält sich daran fest und will durchaus nicht davon ablassen, wirft vielmehr denen, die ihn auffordern, etwas aufzugeben und in seinen Begierden Mass zu halten wegen der Ungewissheit der Zukunft, Neid und Missgunst vor und behauptet, dass sie nicht aus Wohl-
- 34 wollen solche Vorschläge machen; wenn ihn aber ein unerwartetes Unglück trifft, behandelt er diese wie gute Propheten und wie Leute, die Zukünftigem vorzubeugen besonders imstande sind, den Dingen aber, die an dem Unglück durchaus unschuldig sind, gibt er alle Schuld, dem Landbau, dem Handel, den anderen Gewerben, durch die er zu Geldreichtum
- 35 zu gelangen glaubte. (11.) Diese aber werden, obwohl sie keine Sprachwerkzeuge haben, die durch die Verhältnisse selbst gegebene Stimme erheben, die deutlicher ist als die durch die Zunge: „du Verleumder“, sagen sie, „sind wir nicht

<sup>1)</sup> בלעם = פלעם.

dieselben, mit denen du wie mit Zugtieren erhobenen Nackens einherführst? haben wir dir etwa aus Uebermut sonst ein Missgeschick bereitet<sup>1)</sup>? Sieh doch, wie uns bewaffnet der Engel gegenübersteht<sup>2)</sup>, die Vernunft Gottes, durch die das Gute und das Böse vollbracht wird! Siehst du nicht? Was gibst du **36** uns jetzt die Schuld, während du früher, als dir die Sachen gut gingen, keinen Tadel hattest? denn wir bleiben immer dieselben und verändern unsere Natur nicht um ein Pünktchen. Du aber urteilst unrichtig und bist ohne Grund unwillig. Denn wenn du von Anfang an erkannt hättest, dass nicht die Gewerbe, die du betreibst, Glück oder Unglück verursachen, sondern die das All lenkende und steuernde göttliche Vernunft, würdest du leichter tragen, was dich trifft, und aufhören, zu verleumden und uns etwas zuzuschreiben, wozu wir keine Macht haben. Wenn nun die göttliche Vernunft den **37** Kampf wieder abwendet und die Sorgen und Bekümmernisse darüber zerstreut und friedliches Leben dir verkündigt, wirst du heiter und froh uns die Rechte reichen, die wir doch immer gleich bleiben. Wir werden aber weder durch dein Wohlwollen stolz gemacht, noch kümmern wir uns darum, wenn du zürnst; wissen wir doch, dass wir weder an Gutem noch an Bösem schuld sind, magst du auch solches von uns glauben. Man müsste sonst auch dem Meere die Schuld geben an günstiger Fahrt wie an etwa eintretenden Schiffbrüchen, und nicht vielmehr der Verschiedenheit der Winde, die bald sanft wehen, bald mit gewaltiger Wucht daherstürmen. Denn von Na- **38**

46 M. tur ist jedes Wasser an sich ruhig; wenn ein günstiger Wind am Steuer (im Rücken) bläst und jedes Segel hochgezogen ist, fahren die Schiffe mit vollen Segeln in die Häfen ein; wenn aber der Wind plötzlich gegen das Vorderteil herstürmt, ruft er starken Strudel und Brandung hervor und vernichtet (die Schiffe); die angebliche Schuld an dem Unglück trägt dann das völlig schuldlose Meer, das doch offenbar nur infolge des Nachlassens oder der Heftigkeit der Winde entweder ganz ruhig ist oder von Wogen gepeitscht wird“. Durch **39** all dies wird es, glaube ich, hinlänglich klar, dass die Natur

<sup>1)</sup> Vgl. 4 Mos. 22,30.

<sup>2)</sup> Ebenda V. 31.

dem Menschen die Vernunft als mächtigste Verbündete verliehen hat und den, der sie richtig zu gebrauchen vermag, zu einem glücklichen und wirklich vernünftigen Menschen macht, den aber, der es nicht vermag, zu einem unvernünftigen und unglücklichen.

- 40 (12.) „Adam erkannte sein Weib, und sie empfing und gebar den Kain, und sie sprach: ich erwarb mir einen Menschen durch Gott. Und sie gebar dazu seinen Bruder, den Abel“ (1 Mos. 4,12). Die Männer, denen der Gesetzgeber ihre Tugend bezeugt, lässt er nicht ihre Frauen erkennen, wie z. B. den Abraham, den Isaak, den Jakob, den Moses und wer sonst von
- 41 gleichem Streben erfüllt ist. Denn da, wie wir behaupten, das Weib in bildlichem Sinne die Sinnlichkeit bedeutet, die Erkenntnis aber in der Abwendung von der Sinnlichkeit und dem Körper besteht, so ergibt sich, dass die Liebhaber der Weisheit die Sinnlichkeit eher zurückweisen als zu sich nehmen. Und das hat seinen guten Grund; denn die mit diesen Männern Verbundenen sind nur dem Namen nach Weiber, in Wirklichkeit aber Tugenden, Sarah die herrschende und leitende <sup>1)</sup>, Rebekka die im Guten verharrende <sup>2)</sup>, Lea die verschmähte und bei beständiger Tugendübung sich abmühende <sup>3)</sup>, die jeder Unvernünftige abweist und verschmäht und der er sich verweigert, Zippora, die Frau des Moses, die von der Erde zum Himmel hinaufeilende und dort die göttlichen und glückseligen Wesen betrachtende; der Name bedeutet nämlich
- 42 „Vögelchen“ <sup>4)</sup>. Damit wir aber von Schwangerschaft und Geburtswegen der Tugenden sprechen können, mögen die vor Dämonen sich Fürchtenden ihre Ohren verschliessen oder sich entfernen; denn in göttlichen Geheimlehren unterrichten wir nur die der hochheiligen Weißen würdigen Eingeweihten, d. h. solche, die die wahrhafte und wirklich ungeschmückte Frömmigkeit in Demut ausüben; jenen aber künden wir die heiligen Lehren nicht, die mit unheilbarem Uebel behaftet sind, die mit Wortschwall und kleinlicher Spitzfindigkeit und

<sup>1)</sup> s. ob. § 3 und Anm.

<sup>2)</sup> s. Allegor. Erklär. III § 88.

<sup>3)</sup> לָאָה von לָאָה ermüden, sich abmühen.

<sup>4)</sup> צֶפֶר Vogel.



Begriffsfaselei<sup>1)</sup> prunken, sonst aber nichts haben, woran sie Heiligkeit und Frömmigkeit messen<sup>2)</sup>. (13.) Der Unterricht <sup>43</sup> in der Geheimlehre muss nun also beginnen. Der Mann kommt mit dem Weibe, der männliche Mensch mit dem weiblichen, zusammen und pflegt, indem er der Natur folgt, Verkehr zur Erzeugung von Kindern. Die Tugenden, die viele vollkommenen Dinge hervorbringen, dürfen nicht einem sterblichen Manne anheimfallen; wenn sie aber nicht von einem andern den Samen empfangen haben, werden sie von selbst niemals schwanger werden. Wer anders ist es nun, der in ihnen das Gute sät, als der Vater aller Dinge, der ungeschaffene und alles erschaffende Gott? Gott also gibt den Samen, die eigenartige Frucht aber, die er mit dem Samen hervorbringt, ist ein Geschenk; denn Gott erzeugt nichts für sich, da er vollkommen bedürfnislos ist, sondern alles für den, der es zu empfangen nötig hat. Für das Gesagte kann ich als vollwertigen Zeugen <sup>45</sup> den hochheiligen Moses anführen: er lässt nämlich die Sarah dann schwanger werden, als Gott in ihrer Vereinsamung auf sie schaut<sup>3)</sup>, gebären aber lässt er sie nicht dem, der auf sie geschaut hat, sondern dem, der Weisheit zu erlangen eifrig bestrebt ist, dessen Name Abraham ist. Noch deutlicher <sup>46</sup> lehrt er es uns bei der Lea<sup>4)</sup>, indem er sagt, dass Gott ihren Mutterschoss öffnete (1 Mos. 29,31) — den Mutterschoss zu öffnen ist doch aber Sache des Mannes —; sie aber empfing und gebär, nicht der Gottheit — denn diese ist sich allein genug und vollkommen ausreichend —, sondern dem die mühevollte Sorge um das Gute auf sich nehmenden Jakob. Also empfängt die Tugend zwar von dem (göttlichen) Urheber den göttlichen Samen, sie gebiert aber einem ihrer Liebhaber, der

<sup>1)</sup> Für ἐθῶν ist vielleicht ἐννοτῶν zu lesen (Vermutung von Wyttenbach).

<sup>2)</sup> Philo macht, wie die griechischen Philosophen seit Plato, von den Formen des Mysterienkults Gebrauch, um seinen allegorischen Deutungen von Bibelstellen mehr Nachdruck und religiöses Gepräge zu verleihen. So nennt er sich selbst als Verkünder geheimnisvoller Lehren einen Hierophanten und seine Lehren Mysterien. Wie die Mysterien den Uneingeweihten, sollen deshalb diese Lehren den moralisch Unwürdigen verschlossen bleiben.

<sup>3)</sup> 1 Mos. 21, 1 פָּקַד אֶת-שָׂרָה וַיֵּרָא übersetzt die LXX καὶ κύριος ἐπεσκέψατο τὴν Σάρραν.

<sup>4)</sup> Vgl. All. Erkl. III § 180 f.

- 47 vor allen Freiern von ihr vorgezogen wird. Ebenso wird, nachdem der allweise Isaak Gott angefleht hatte, Rebekka, die beharrende Tugend, von dem Angeflehnten (Gott) schwanger (1 Mos. 25,21). Ohne Flehen und Bitten nimmt Moses die geflügelte und hochstrebende Tugend, Zippora, und findet sie schwanger, 48 keinesfalls von einem Sterblichen (2 Mos. 2,22). (14.) Diese Lehren, o ihr Eingeweihten, die ihr reinen Ohres seid, nehmet als wirklich heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und plaudert sie keinem der Uneingeweihten aus, sondern bewahret und hütet sie bei euch als einen Schatz, in dem nicht Gold und Silber, vergängliche Dinge, ruhen, sondern von allen Besitztümern das schönste, die Erkenntnis von dem Urheber (des Alls) und von der Tugend und drittens von dem Sprössling beider. Wenn ihr aber einem der Eingeweihten begegnet, so haltet euch an ihn und bittet ihn dringend, dass er, wenn er eine neue Geheimlehre kennt, sie euch nicht verberge, bis ihr klar 49 darüber belehrt seid. Denn auch ich, der ich durch den Gottesfreund Moses in die grossen Geheimlehren<sup>1)</sup> eingeweiht war, habe dennoch, als ich nachher den Propheten Jeremias kennen p. 14 lernte und erkannte, dass er nicht bloss ein Eingeweihter, sondern auch ein bedeutender Hierophant ist, kein Bedenken getragen zu ihm in die Schule zu gehen. Er aber, der ja die meisten Aussprüche in göttlicher Begeisterung tut, verkündet einen Spruch im Namen Gottes, der sich an die ganz friedliche Tugend wendet mit den Worten: „hast du mich nicht Haus genannt und Vater und Mann deiner Jungfräulichkeit“ (Jerem. 3,4)<sup>2)</sup>. Ganz deutlich lehrt er uns damit, dass Gott sowohl ein Haus ist, nämlich die unkörperliche Stätte unkörperlicher Ideen<sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Bei den eleusinischen Mysterien wurden die kleinen, die im Februar, und die grossen, die im September gefeiert wurden, unterschieden. Die kleinen Mysterien waren, wie es scheint, eine Vorbereitung zu den grossen. Philo spricht hier im übertragenen Sinne von den grossen Mysterien (der Gotteserkenntnis), in die er durch die fünf Bücher Mosis eingeweiht sei.

<sup>2)</sup> Die Uebersetzung der LXX weicht hier von dem hebräischen Urtext, stark ab. אֱלֹהִים wird mit ἀρχηγόν übersetzt. Für ἀρχηγόν hat Philo ἄνδρα, was absichtliche Aenderung zu sein scheint (mit Rücksicht auf V. 1 יְשׁוּעָה אִישׁ אֱתֵּרֵאשְׁתִּי).

<sup>3)</sup> Gott, der Urquell alles Seins, ist auch der Urquell der (platonischen) Ideen; die Leiden sind nur Gedanken des Schöpfers.

als auch Vater aller Dinge, der sie ja geschaffen hat, und endlich Mann der Weisheit, der den Samen der Glückseligkeit für das sterbliche Geschlecht in die gute und jungfräuliche Erde versenkt. Denn mit der unbefleckten, unberührten, reinen 50 Natur, dieser wahrhaften Jungfrau, zu verkehren ziemt allein Gott, und zwar ganz anders als uns; denn bei den Menschen macht die Vereinigung zum Zwecke der Kindererzeugung die Jungfrau zum Weibe; wenn aber Gott mit der Seele zu verkehren begonnen hat, erklärt er die, die zuvor schon Weib war, wieder zur Jungfrau, da er die unedlen und unmännlichen Begierden, durch die sie Weib wurde, aus ihr wegschafft und dafür die edlen und unbefleckten Tugenden in sie einführt. So verkehrt er mit Sarah nicht eher, als bis sie alle Eigenschaften des Weibes verloren hat (1 Mos. 18,11) und wieder zum Rang einer reinen Jungfrau zurückgekehrt ist. (15.) 51 Freilich ist es wohl möglich, dass auch eine jungfräuliche Seele durch zügellose Leidenschaften befleckt und geschändet wird. Deshalb nennt der Prophetenspruch achtsamerweise Gott nicht Mann der Jungfrau — denn diese ist wandelbar und sterblich — sondern „der Jungfräulichkeit“, d. h. der sich stets gleich bleibenden Idee. Denn während die körperlichen Dinge naturgemäss Werden und Vergehen erfahren, haben die die Einzeldinge prägenden Kräfte ein unvergängliches Los gezogen. Der ungewordene und unwandelbare Gott pflanzt also 52 angemessenerweise die Ideen unsterblicher und jungfräulicher Tugenden in die Jungfräulichkeit, die sich niemals in die Gestalt eines Weibes verwandelt. Weshalb nun, o Seele, die du im Hause Gottes jungfräulich sein und nach Erkenntnis streben solltest, wendest du dich davon ab und begrüssest freudig die Sinnlichkeit, die dich zum Weibe macht und dich befleckt? Wirst du doch einen beschmutzten und von Verderben erfüllten Sprössling gebären, den verfluchten Brudermörder Kain, ein nicht zu besitzendes Besitztum; denn Kain heisst „Besitz“<sup>1)</sup>.

(16.) Man könnte sich aber über die Art der Darstellung 53 M. wundern, deren sich der Gesetzgeber oft unter Abweichung von der Gewohnheit in vielen Fällen bedient. Nach (der Erzählung

<sup>1)</sup> Etymologische Erklärung nach 1 Mos. 4,1 קַנְיִי (ἐκτεσάμην).

- von) den aus der Erde entstandenen<sup>1)</sup> beginnt er uns den ersten Sprössling der Menschen zu schildern, über den er vorher noch nichts gesagt hat; als ob er vorher schon öfter seinen Namen genannt hätte und nicht vielmehr ihn erst jetzt in die Darstellung hineinbrächte, sagt er, dass sie den Kain gebar. Was für einen, o Meister? hast du doch zuvor nicht
- 54 das geringste über ihn gesagt. Und du kennst doch die rechte Art der Namensnennung sehr wohl; denn gleich weiterhin sprichst du von derselben Person und sagst: „Adam erkannte sein Weib Eva, und sie empfing und gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Seth“ (1 Mos. 4,25). Also wäre es weit mehr nötig gewesen bei dem Erstgeborenen, mit dem die Fortpflanzung der Menschen begann, die Beschaffenheit des Neugeborenen zuerst anzugeben, dass er nämlich männlich war,
- 55 und dann erst seinen Namen hinzuzufügen, etwa Kain. Da er indessen nicht aus Unkenntnis der Art, wie man Namen anführen muss, den gewohnten Gebrauch ausser Acht gelassen zu haben scheint, so müssen wir erwägen, aus welchem Grunde er so die Söhne der ersten Menschen genannt hat, mehr in beiläufiger Erwähnung als mit deutlicher Anführung der Namen. Wie mir nach Vermutung scheint, ist die Ursache die folgende.
- 56 (17.) Die grosse Masse der Menschen gibt gewöhnlich den Dingen Namen, die von den Dingen verschieden sind, so dass die wirklichen Dinge etwas Anderes sind als was ihre Benennungen besagen. Bei Moses dagegen sind die Namengebungen ganz klare Bezeichnungen der Dinge, so dass das Ding selbst notwendig zugleich der Name ist und der Name in keiner Weise verschieden ist von dem Gegenstande, für den er gesetzt ist. Deutlicher wirst du aus der vorliegenden Stelle
- 57 erkennen, was ich meine. Wenn der Geist in uns, der Adam heissen mag, auf die Sinnlichkeit, die Eva heisst, der die be-seelten Wesen ihr Leben zu verdanken scheinen<sup>2)</sup>, trifft und sich ihr nähert, wenn diese dann wie in einem Netze empfängt und naturgemäss erfasst, was draussen wahrnehmbar ist, nämlich durch die Augen die Farbe, durch die Ohren den Ton, durch

<sup>1)</sup> Philo schliesst hier Eva mit ein.

<sup>2)</sup> Eva bedeutet etymologisch ζωή (Leben) mit Beziehung auf 1 Mos. 3, 20 και ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναίκος Ζωή, ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων.

die Nase den Duft, ferner durch die Geschmackswerkzeuge den Geschmack und durch den Tastsinn jeden körperlichen Gegenstand, so wird sie, nachdem sie empfangen, schwanger, bekommt sogleich Geburtswehen und gebiert das grösste der seelischen Uebel, den Wahn; denn sie wähnte, dass alles ihr Besitz sei, was sie sah, was sie hörte, was sie schmeckte, was sie roch, was sie fasste, und bildete sich ein, alles selbst gefunden und gestaltet zu haben. (18.) Sie erfuhr dies aber 58 nicht ohne Grund. Denn es gab einmal eine Zeit, da der Geist nicht mit der Sinnlichkeit Verkehr pflegte und keine Sinneswahrnehmung hatte, da er sich ganz und gar unterschied von den geselligen und in Herden zusammenlebenden Geschöpfen, und den für sich allein und einsam lebenden 50 M. Tieren glich. Damals nun, wie er für sich allein stand, berührte er nichts Körperliches, weil er kein Sehorgan bei sich hatte, mit dem er die Aussenwelt erfassen konnte, sondern blind und ohnmächtig war, nicht was die grosse Masse so nennt, wenn sie einen an den Augen Erblindeten erblickt, denn dieser ist nur eines Sinnes beraubt und befindet sich im vollen Besitz der anderen; der Geist aber war aller Sinneskräfte be- 59 raubt, wirklich ohnmächtig, nur die Hälfte einer vollkommenen Seele, weil er der Fähigkeit ermangelte, mit der Körperliches erfasst werden kann, ein unglücklicher Teil für sich allein, der des dazugehörigen beraubt ist, ohne die Stützen der Sinneswerkzeuge, auf die er sich zu stützen vermöchte, wenn er wankt. Aus diesem Grunde war auch tiefes Dunkel über alle Körper ausgebreitet, da keiner in die Erscheinung treten konnte; denn der, dem sie bekannt werden sollten, hatte noch keine Sinnlichkeit. Da nun Gott ihm die Erfassung nicht nur der 60 unkörperlichen Dinge, sondern auch der festen Körper gewähren wollte, füllte er die Seele ganz aus<sup>1)</sup>, indem er den anderen Teil dem zuvor gestalteten einfügte; und diesem gibt er den Zunamen „Weib“ und den Namen Eva, meint aber damit die Sinnlichkeit. (19.) Sobald diese aber entstanden war, ergoss 61 sie durch jeden ihrer Teile wie durch Oeffnungen eine Fülle von Licht in den Geist, zerstreute die Finsternis und setzte ihn in den Stand, in voller Klarheit und Deutlichkeit die Be-

<sup>1)</sup> Vgl. Allegor. Erklär. II § 24.

- 62 schaffenhait der Körper wie ein Herr zu betrachten<sup>1)</sup>. Er aber wie aus finsterner Nacht vom strahlenden Sonnenlicht erhellt oder aus tiefem Schlaf erwacht oder wie ein Blinder, der plötzlich wieder sieht, fand auf einmal alles, was geschaffen ist, Himmel, Erde, Wasser, Luft, Pflanzen, Tiere, ihre Haltung, Beschaffenheit, Kräfte, Zustände, Lage, Bewegungen, Tätigkeit, Handlungen, Veränderungen, Vergehen, und das eine sah er, das andere hörte, kostete, roch oder betastete er; und dem einen neigte er sich zu, das ihm Lust bereitete, von dem andern
- 63 wandte er sich ab, das ihm Schmerzen verursachte. Wie er nun hierhin und dorthin um sich schaute und sich und seine Kräfte betrachtete, wagte er sich ebenso zu brüsten wie der Makedonenkönig Alexander; als dieser nämlich die Herrschaft über Europa und Asien erlangt zu haben glaubte, soll er auf einen geeigneten Platz getreten sein und alles ringsherum betrachtend gesagt haben: „dies hier und dies dort ist mein“, womit er nur die Leichtfertigkeit einer jugendlich unreifen und wirklich ganz gewöhnlichen, nicht königlichen, Seele zeigte.
- 64 Vor ihm aber wurde der Geist, nachdem er die Sinneskraft erlangt und durch sie jede Körperart erfasst hatte, von sinnlosem Dünkel erfüllt und aufgeblasen, so dass er wähnte, alles
- 65 sei sein Besitztum und einem andern gehöre gar nichts. (20.) Das ist die Sinnesart in uns, die Moses bezeichnend Kain nennt, was „Besitz“ bedeutet, die voller Torheit, mehr noch voller Gottlosigkeit ist; denn statt alles für Gottes Besitztum zu halten, meint der Mensch, es gehöre ihm, wiewohl er nicht einmal sich selbst sicher zu besitzen vermag, ja nicht einmal weiss, was er seinem Wesen nach ist. Wenn er aber dennoch auf die Sinne vertraut, als seien sie imstande die wahrnehmbare Aussenwelt zu erfassen, so mag er doch sagen, wie er das Versehen oder Verhören oder bei einer anderen Sinnestätigkeit
- 66 den Irrtum wird vermeiden können. Und doch müssen diese

<sup>1)</sup> Diese Schilderung erinnert sehr an die Lehre Heraklits von der αἰσθησις und dem λόγος und vom menschlichen Nus im wachen und schlafenden Zustande bei Sext. Em. Adv. math. VII 126 ff. (Diels Fragm. d. Vorsokr. I 69 ff.), besonders die Worte (130) ἐν δὲ ἐγρηγόρει πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διὰ τῶν θυρίδων προκύψας καὶ τῇ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν.



Fehler bei jedem von uns sich immer ereignen, wenn wir auch noch so sorgfältige Sinneswerkzeuge gebrauchen dürfen; denn den natürlichen Missgeschicken und dem unfreiwilligen Irrtum ganz und gar zu entgehen ist schwer, ja unmöglich, da unendlich viele Anlässe, die eine falsche Meinung hervorbringen, in uns, um uns und ausser uns in dem ganzen sterblichen Geschlecht vorhanden sind. Nicht mit gesundem Urtheil betrachtete also der Geist alles als sein Besitzthum, wenn er sich auch in seinem Dünkel dessen brüstete. (21). Grosses Ge- 67  
lächter scheint auch der an äusseren Formen hängende <sup>1)</sup> Laban bei Jakob, der die ihnen vorausgehende ungeformte Wesenheit schaut <sup>2)</sup>, erregt zu haben, als er es wagte, so zu ihm zu reden: „Die Töchter sind meine Töchter und die Söhne meine Söhne und das Vieh mein Vieh und alles, was du siehst, ist mein und meiner Töchter Eigentum“ (1 Mos. 31,43); bei jedem nämlich setzt er „mein“ hinzu und hört nicht auf von sich zu reden und zu prahlen. Sage mir doch: die Töchter 68  
— das sind die Künste und Erkenntnisse der Seele — behauptest du, sind deine Töchter? wie denn? hast du sie nicht zuerst vom Geiste empfangen, der sie dich gelehrt? Dann aber kannst du sie auch verlieren wie andere Dinge, indem du sie entweder wegen anderer grosser Sorgen vergisst oder infolge schwerer und unheilbarer Leiden des Körpers oder wegen der den Alten vorausbestimmten und unvermeidlichen Krankheit des Greisenalters oder wegen tausend anderer Dinge, die man unmöglich aufzählen kann. Wie aber? wenn du von den 69  
Söhnen — Eöhne sind die Einzelgedanken der Seele — behauptest, dass sie dein sind, bist du bei Sinnen oder im Irrsinn, wenn du solches glaubst? Denn deine Verdriesslichkeiten, Verkehrtheiten, Geistesverwirrungen, unsicheren Vermutungen, falschen Vorstellungen von den Dingen, gedankenleeren und Träumen gleichenden Schlüsse, die zuckende Bewegungen hervorrufen, die der Seele angeborene Krankheit der Vergesslichkeit und viele andere Dinge rauben dir die Festigkeit deiner

<sup>1)</sup> Laban (von לָבָן weiss) ist bei Philo Symbol der Farben und des rein Aeusserlichen überhaupt, daher Typus des Unvernünftigen (de agric. § 42).

<sup>2)</sup> Jakob, der Gott schauende (ὁρῶν θεόν) Tugendfreund bei Philo, schaut auch die reine Idee.

- Herrschaft und zeigen, dass sie eines anderen und nicht dein
- 70 Besitztum sind. Wie aber? vom Vieh — Vieh bedeutet die Sinne, denn unvernünftig und tierisch ist die Sinnlichkeit — wagst du zu behaupten, dass es dein sei? Sage mir doch: wenn du dich immer versiehst oder verhörst, wenn du die süßen Säfte bisweilen für herb und umgekehrt die bitteren für süß hältst, wenn du mit jedem Sinn mehr fehlzugehen als richtig zu empfinden pflegst, schämst du da dich nicht, sondern prahlst und brütest dich, als ob du alle Kräfte und Tätigkeiten der
- 71 Seele ohne zu straucheln gebrauchen könntest? (22.) Wenn du aber deinen Sinn änderst und zu Verstand kommst, wie es sich gehört, dann wirst du eingestehen, dass alles Gottes Besitztum ist, nicht das deinige, die Gedanken, die Erkenntnisse, die Künste, die Grundsätze, die Einzelurteile, die Sinne, die durch sie und ohne sie ausgeübte Tätigkeit der Seele; wenn du hingegen für alle Zeit unerzogen und unbelehrt bleiben willst, dann wirst du ewig schlimmen Herrinnen untertan sein, Einbildungen, Begierden, Lüsten, Ungerechtigkeiten, Unbesonnen-
- 72 heiten, falschen Meinungen. Denn so heisst es (in der h. Schrift): „wenn der Knecht antwortet und sagt: ich liebe meinen Herrn, mein Weib und die Kinder, ich will nicht frei ausgehen“, so wird er, vor Gottes Gericht gebracht und von ihm als Richter abgeurteilt, als sicheren Besitz erhalten, was er gefordert hat, nachdem ihm zuvor mit der Pfrieme das Ohr durchbohrt ist (2 Mos. 21, 5. 6), damit es nicht die göttliche
- 73 Stimme für die Freiheit der Seele vernehme. Denn es zeugt von dem Urteil eines gleichsam aus dem heiligen Festspiel ausgeschlossenen, ausgestossenen, wirklich völlig unreifen Knechtes, zu prahlen, dass er den Geist liebe habe und den Geist für seinen Herrn und Wohltäter halte, dass er die Sinnlichkeit sehr liebe und sie als sein Besitztum und sein grösstes Glück ansehe, und ebenso die Kinder dieser beiden, die des Geistes: das Denken, das Urteilen, das Erwägen, das Bezwecken, die der Sinnlichkeit: das Sehen, das Hören, das Schmecken, das Riechen, das Betasten und allgemein das sinn-
- 74 liche Empfinden. (23.) Wer sich nur mit diesen Dingen befreundet, kann freilich nicht einmal im Traum etwas von Freiheit empfinden; denn nur durch Flucht vor ihnen und durch

Entfernung von ihnen erlangen wir Sicherheit. Ein anderer zeigt ausser der Selbstsucht auch noch Wahnsinn und sagt: wenn einer mich beraubt, werde ich wie um mein Eigenthum kämpfen und den Sieg davontragen; denn so heisst es: „ich werde verfolgen und einholen, ich werde Beute verteilen, ich werde meine Seele sättigen; töten werde ich mit meinem Schwerte, Besitz ergreifen wird meine Hand“ (2 Mos. 15,9). Ihm könnte ich erwidern: verborgen ist dir, o Tor, dass jedes Geschöpf, das zu verfolgen glaubt, selbst verfolgt wird; denn Krankheiten, Alter, Tod mit der übrigen Menge freiwilliger und unfreiwilliger Missgeschicke bedrängen, beunruhigen und verfolgen einen jeden von uns, und wer einzuholen oder zu besiegen glaubt, wird eingeholt und besiegt, und mancher, der Beute wegzuführen gehofft hat und Teile der Beute schon vertheilen wollte, unterlag obsiegenden Feinden, nahm Leere statt Sättigung und Knechtschaft statt Herrschaft in seine Seele auf, wurde statt zu töten selbst getötet, und alles was er (anderen) zu tun gedachte, erlitt er selbst mit aller Heftigkeit. Denn in Wahrheit war dieser <sup>1)</sup> ein Feind der bezwingenden Vernunft und der Natur selbst, da er alles, was zum Tun gehört, sich selbst zuschrieb und an nichts mehr dachte, was zum Leiden gehört, wie wenn er der Menge von Missgeschicken jeder Art schon entgangen wäre. (24). Denn so heisst es: „es sprach der Feind: ich werde verfolgen und einholen“. Welchen schlimmeren Feind der Seele könnte es nun geben als den, der in Grossprahlerei das, was Gott gehört, sich selbst zueignet? Gott allein kommt aber das Tun zu, das ein Geschöpf sich nicht zuschreiben darf, und dem Geschöpf nur das Leiden. Wenn einer erkapnt hat, dass dies ihm eigen und notwendig ist, dann wird er leicht die Missgeschicke tragen, mögen sie noch so schwer sein; meint er aber, dass es ihm fremd sei, so wird er von ewiger Last bedrückt die Strafe eines Sisyphos <sup>2)</sup> erleiden, aus der er sich garnicht emporraffen kann, sondern allen heranstürmenden und quälenden Leiden

<sup>1)</sup> Gemeint ist Pharao.

<sup>2)</sup> Die Strafe des Sisyphos, der nach der griechischen Sage in der Unterwelt einen Felsblock hinaufzuwälzen hatte, der immer wieder hinabrollte, war sprichwörtlich.

ausgesetzt muss er gehorsam und willig alles über sich ergehen lassen, Leiden einer unedlen und unmännlichen Seele; denn er sollte sie vielmehr ertragen, ihnen entgegentreten und sich ihnen entgegenstemmen, indem er seinen Geist kräftigt und festigt durch seine Standhaftigkeit und Ausdauer, diese

79 mächtigen Tugenden. Denn wie das Geschorenwerden doppelter Art sein kann, erstens so, dass man mit Gegendruck erwidert, zweitens so, dass man sich demüthig unterwirft — dem Schaf wird, während es von sich aus nichts tut, sondern sich nur leidend verhält, das Fell oder das sogenannte Vliess geschoren; der Mensch aber wirkt (gewissermassen) mit, nimmt eine bestimmte Haltung ein, macht bereit und verknüpft so

80 mit dem Leiden das Tun —, ebenso auch das Geschlagenwerden: die eine Art trifft einen Sklaven, der Prügel verdient hat, oder einen Freien, der wegen eines Verbrechens auf die Folter gespannt wird, oder auch etwas Lebloses, wie Steine, Hölzer, Gold und Silber geschlagen werden und alle Stoffe, die in einem Schmiedewerk getrieben oder zerteilt werden; die andere trifft einen Fechter, der im Faustkampf oder Allkampf

81 um Sieg und Bekränzung kämpft. Dieser wehrt die gegen ihn geführten Schläge mit beiden Händen ab und wendet den Nacken hierhin und dorthin, um zu verhüten, dass er getroffen wird; oft auch tritt er mit den Fusszehenspitzen auf und erhebt sich zu voller Höhe, oder er krümmt sich umgekehrt zusammen und zwingt so den Gegner, die Hände ins Leere zu führen, sodass er etwas dem Schattenkampf Aehnliches vollführt. Der Sklave dagegen und das Erz thun nichts zur Abwehr und unterwerfen sich, um alles zu erdulden, was der andere in

82 solcher Lage an ihnen zu tun beabsichtigt. Solche Behandlung wollen wir niemals dem Körper und noch viel weniger der Seele zuteil werden lassen, sondern die andere Art des Leidens — da der Sterbliche doch nun einmal leiden muss —, die mit Abwehr wählen, damit wir nicht wie Männer von weiblicher Art zerbrochen und entkräftet hinsinken und mit dem Verlust unserer Seelenkräfte ohnmächtig werden, sondern durch die Spannkraft des Geistes gestärkt die Wucht der uns drohenden Leiden zu mildern und zu erleichtern vermögen.

Da somit erwiesen ist, dass kein Sterblicher fest und <sup>83</sup> sicher Herr über etwas ist, und dass die sogenannten Herren es nur in der Einbildung, nicht in Wahrheit sind, da es aber, wie es Untergebene und Sklaven gibt, ebenso einen Führer und Herrn in dem Weltganzen geben muss, so ist der wirkliche Herrscher und Führer einzig und allein Gott, und ihm ziemt es zu sagen, dass alles sein Besitztum ist. (25.) Um <sup>84</sup> zu zeigen, wie herrlich und der göttlichen Würde angemessen die heilige Schrift sich darüber äussert, wollen wir das Wort „alles ist mein“ betrachten. Unter „alles“ versteht Gott „Geschenke und Gaben und Früchte, auf die ihr achthaben und die ihr mir darbringen sollt an meinen Festen“ (4 Mos. 28,2)<sup>1)</sup>. Ganz deutlich erklärt er damit, dass ein Teil der Dinge nur mässigen Dankes gewürdigt wird, was „Gabe“ genannt wird, ein anderer grösseren Dankes, was zutreffend „Geschenk“ genannt wird, einige aber derart sind, dass sie nicht nur Tugenden als Früchte hervorbringen, sondern auch ganz und gar schon essbare Frucht <sup>2)</sup> sind, mit der allein die Seele des gern Schauenden <sup>3)</sup> sich nährt. Wer nun diese Lehre empfangen hat und sie zu be- <sup>85</sup> achten und im Herzen zu bewahren vermag, der wird Gott ein fehlerloses und herrliches Opfer bringen, das Gottvertrauen, und zwar an Festen, die nicht den Sterblichen gehören; denn sich selbst hat Gott die Feste zugeeignet und damit den Anhängern der Weisheit eine sehr wichtige Lehre gegeben. Diese Lehre lautet: Gott allein feiert in Wahrheit <sup>86</sup> Feste<sup>4)</sup>, denn er allein darf sich freuen, er allein darf froh und heiter sein, er allein hat Frieden ohne jeden Kampf; er ist ohne Trauer und ohne Furcht und vollkommen frei von Uebeln, keinem nachgebend, ohne Schmerzen, ohne Müdigkeit,

<sup>1)</sup> Philo zitiert hier ungenau; die LXX übersetzt τὰ δῶρά μου, δόματα μου, καρπώματα μου εἰς ὁσμὴν εὐωδίας διατηρήσατε προσφέρειν ἐμοὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς μου. Philo lässt das dreimalige μου und εἰς ὁσμὴν εὐωδίας aus und ändert διατηρήσατε προσφέρειν in ἂ διατηροῦντες προσοίσατε.

<sup>2)</sup> Philo fasst καρπώματα in seiner eigentlichen Bedeutung (Früchte), während es an der zitierten Bibelstelle „Opfer“ bedeutet. Vgl. auch Alleg. Erklär. III § 196.

<sup>3)</sup> Gemeint ist der die reinen Ideen zu schauen Verlangende, d. h. der nach höchster Weisheit Strebende.

<sup>4)</sup> Derselbe Gedanke auch Ueber die Einzelgesetze II § 53.

voll reiner Glückseligkeit; sein Wesen ist ganz vollkommen, mehr noch, Gott ist selbst der Gipfel, der Endpunkt und die Grenze der Glückseligkeit, er braucht keinen andern zu ihrer Steigerung, gewährt vielmehr allen Einzelgeschöpfen Anteil an der Quelle des Schönen, an sich selbst; denn alles Schöne in der Welt wäre niemals so geworden, wenn es nicht dem wahrhaft schönen Urbilde, dem ungeschaffenen, seligen, unvergänglichen nachgebildet wäre. (26.) Und deshalb nennt auch Moses an vielen Stellen seines Gesetzbuchs den „Sabbat“ — das Wort bedeutet „Ausruhen“ — „Gottes“<sup>1)</sup>, nicht der Menschen, womit er eine wichtige Lehre der Naturwissenschaft berührt; denn unter allen Wesen ist, wenn man die Wahrheit sagen soll, das einzig ausruhende Gott. Unter „Ausruhen“ versteht er aber nicht Untätigkeit, da doch der Urgrund aller Dinge seinem Wesen nach immer tätig ist und niemals aufhört das Beste zu wirken<sup>2)</sup>, sondern die mühelose Tätigkeit ohne Beschwerde und in vollster Leichtigkeit. Von der Sonne nämlich und dem Mond und dem ganzen Himmel und Weltenraum, die ja nicht ihre eigenen Herren sind, sondern fortwährend bewegt und getragen werden, dürfen wir sagen, dass sie geplagt werden. Ein sehr deutlicher Beweis dieser Mühewaltung sind die Jahreszeiten; denn die bedeutsamsten Himmelskörper ändern ihre Bewegungen, indem sie bald nach Norden, bald nach Süden, bald anderswohin ihre Umläufe vollführen, und die Luft, die bald erwärmt, bald abgekühlt und allen Wandlungen ausgesetzt ist, beweist durch ihre (wechselnden) Zustände, dass sie sich müde arbeitet, da die Hauptursache des Wechsels die Ermüdung ist. Töricht wäre es über die Landtiere und die Tiere im Wasser viele Worte zu machen und ihre Wandlungen im allgemeinen und im einzelnen des längeren auseinanderzusetzen; denn diese sind natürlich noch viel mehr als die in der Luft lebenden der Schwäche unterworfen; haben sie doch am meisten Anteil an der geringsten, irdischen Substanz. Da also die der Wandlung unterworfenen Dinge infolge von Ermüdung sich verändern, Gott aber unwandelbar und unveränderlich ist,

<sup>1)</sup> 2 Mos, 20,10. 31,15. 35,2. 3 Mos. 23,3 Im Text steht überall der Dativ (θεῷ oder κυρίῳ), Philo setzt dafür den Genetiv (θεοῦ).

<sup>2)</sup> Vgl. Allegor. Erklär. I § 5 und Anm.



so ist er auch seinem Wesen nach nie müde; was aber von Schwäche frei ist, wird, trotzdem es alles schafft, in Ewigkeit niemals aufhören zu ruhen; folglich kommt Gott allein das Ausruhen zu. (27.) Es war aber auch gezeigt, dass das Feiern Gott zufällt; also gehören Sabbate und Feste dem Schöpfer und durchaus keinem Menschen. Wohlan, betrachte mit mir, <sup>91</sup> wenn du willst, unsere berühmten Festversammlungen. Alle die zwar, die bei Barbaren- und Hellenenvölkern aus Mythendichtungen hier und dort entstanden sind und nur in eitler Prahlerei ihr Ziel finden, mögen beiseite gelassen werden; denn das ganze Menschenleben würde nicht ausreichen, die in einer jeden vorhandenen Ungereimtheiten zu schildern. Was man aber, statt viele Worte zu machen, in Kürze von allen, wenn man das rechte Ziel im Auge hat, anführen kann, das soll gesagt werden. Bei jeder Feier und Festversammlung, wie sie bei <sup>92</sup> uns üblich sind <sup>1)</sup>, gelten als bewunderungswürdig und kostbar die folgenden Dinge: völlige Freiheit, Ungebundenheit, Sicherheit, Trunkenheit, Ausgelassenheit, Gelage, Ueppigkeit, Schwelgen, Herumstreifen, nächtliche Ausschweifungen, unziem-Vergnügungen, Hochzeitsfeiern bei Tage, gewalttätige Misshandlungen, Unzucht, Unvernunft, Verübung schändlicher Dinge, vollständige Vernichtung des Guten, Nachtwachen zur Befriedigung <sup>56 M.</sup> unsättlicher Begierden, Schlaf am Tage, wenn die Zeit des Wachens ist, (kurz) Vertauschung natürlicher Dinge. Da wird <sup>93</sup> Tugend wie etwas Schädliches verlacht, das Laster wie etwas Nützliches begierig erfasst, da gelten gebotene Dinge als verächtlich, verbotene als ehrenhaft, da müssen Musik und Philosophie und jedes Bildungsmittel, die wahrhaft göttlichen Zierden der gottentstammten Seele, verstummen, während diejenigen Künste, die in kupplerischer Weise dem Bauche und dem Unterleib die Lüste vermitteln, das grosse Wort führen. (28.) So sind <sup>94</sup> die Feste der vermeintlich Glücklichen. Solange sie nun zwar in den Häusern oder an ungeweihten Orten ihre Schändlichkeiten verüben, scheinen sie mir weniger zu sündigen;

<sup>1)</sup> Philo denkt natürlich an die griechischen Festfeiern, nicht an die jüdischen. Vgl. auch über den Gegensatz von jüdischer Sabbatfeier und nichtjüdischen Festfeiern Ueber die Einzelges. I § 193 und Anm.; ferner Talm. Megilla fol. 12b. Midr. Esther 1, 11. Midr. Schir Haschirim 8, 14.

- wenn aber ihr Treiben wie ein reissender Giessbach überallhin sich ausbreitet und in das Allerheiligste der Tempel mit Gewalt eindringt, dann wirft es alles Heilige darin gleich um, so dass sie ungeweihte Opfer und unerlaubte Opfertiere darbringen, unnütze Gebete verrichten, Weihen ohne Weihe vornehmen, unechte Frömmigkeit üben, Heiligkeit verfälschen, Reinheit unrein machen, Wahrheit zur Lüge, Gottesdienst zur
- 95 Posse. Und dazu noch säubern sie zwar ihren Körper durch Bäder und Reinigungsmittel, die Leidenschaften der Seele aber wegzuschaffen, durch die ihr Leben beschmutzt wird, haben sie weder den Willen noch das Bestreben. Und weissgekleidet, mit fleckenlosen Gewändern angetan eilen sie in die Tempel zu kommen, aber auch ihre sündenbefleckte Seele scheuen sie sich nicht in das Allerheiligste hineinzubringen.
- 96 Wenn eins von den Opfertieren nicht vollkommen fehlerlos befunden wird, treibt man es aus dem Tempelvorhof hinaus und lässt es nicht an die Altäre heranbringen, wiewohl es die durchweg körperlichen Schäden unabsichtlich aufweist; wenn sie aber an ihrer Seele geschädigt sind infolge schwerer Krankheiten, die die unbezwingliche Gewalt des Lasters über sie gebracht hat, mehr noch, wenn sie ganz verstümmelt und der besten Dinge verlustig gegangen sind, der Einsicht, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und aller anderen Tugenden, die das Menschengeschlecht zu erlangen fähig ist, und wenn sie mit freiem Willen diese Schädigungen angenommen haben, wagen sie trotzdem heilige Handlungen zu verrichten in der Meinung, dass das Auge Gottes nur die äusseren Dinge mit Hilfe der Sonne wahrnimmt, nicht aber vor den sichtbaren Dingen die unsichtbaren durchschaut, da
- 97 es selbst sein Licht ist. Denn das Auge des Seienden bedarf nicht eines andern Lichts zum Erfassen (der Dinge), es ist selbst das urbildliche Licht <sup>1)</sup> und sendet unzählige Strahlen aus, von denen aber keiner mit den Sinnen wahrnehmbar ist, sondern alle rein geistig sind; darum kann sie allein der rein geistige Gott anwenden, von den geschaffenen Wesen keines;

<sup>1)</sup> Die Bezeichnung Gottes als Licht, Urlicht, Ursprung alles Lichts kommt bei Philo sehr häufig vor; vgl. besonders de somn. I § 75 (Zeller Philos. d. Gr. III 2<sup>a</sup> 414 ff.).

denn ein sinnliches Wesen ist das geschaffene, für die Sinn-  
 lichkeit aber ist die rein geistige Natur unfasslich. (29.) Da **98**  
 also (Gottes Auge) unsichtbar in den Ort unserer Seele ein-  
 dringt, so wollen wir diesen Ort möglichst gut ausrüsten, da-  
 mit er eine würdige Wohnstätte Gottes werde; sonst wird  
 er unvermerkt in ein anderes Haus übersiedeln, das ihm besser  
 hergerichtet zu sein scheint. Wenn wir im Begriff Könige **99**  
 aufzunehmen unsere Wohnungen glänzender herrichten und  
 nichts an Ausschmückung ausser acht lassen, sondern alles  
 voll und reichlich verwenden und darauf bedacht sind, dass  
 der Aufenthalt möglichst angenehm und in angemessen würdiger  
 Weise sich für sie gestalte, wie müssen wir erst das Haus  
 einrichten für Gott, den König der Könige und den All-  
 herrscher, der aus Gnade und Liebe zu den Menschen dem  
 Geschaffenen Beachtung schenkt und von den Enden des  
 Himmels zu den Grenzen der Erde herabkommt, um unserem  
 Geschlecht Wohltaten zu erweisen? Etwa aus Steinen oder **100**  
 einer Holzmasse? fern sei dieser Gedanke, den nur auszu-  
 sprechen schon Sünde ist. Denn selbst wenn die ganze Erde  
 sich verwandelte und plötzlich zu Gold oder noch Kostbarerem  
 als Gold würde und in der Kunst geschickter Meister zur  
 Verwendung käme, die Säulenhallen, Torgebäude, Säle, Tempel-  
 vorhöfe und Tempel bauen, könnte sie kein Schemel für seine  
 Füße sein; als würdige Behausung ist nur die Seele geeignet.  
 (30.) Wenn wir also die unsichtbare Seele die irdische Be- **101**  
 hausung des unsichtbaren Gottes nennen, werden wir uns recht  
 und nach Gebühr ausdrücken. Damit aber das Haus fest und  
 prächtig sei, sollten als Grundsteine gute Anlage und Unter-  
 richt gelegt und Tugenden mit edlen Handlungen darüber ge-  
 baut werden, und als Zierrat diene die Aneignung der allge-  
 meinen Vorbereitungswissenschaften. Denn aus einer guten **102**  
 Anlage erwachsen Gewandtheit, Beharrlichkeit, Gedächtnis, aus  
 dem Unterricht leichtes Auffassen und Aufmerksamkeit, wie  
 Wurzeln aus einem Baume, der edle Früchte hervorbringen  
 wird, Eigenschaften, ohne die der Geist unmöglich seine Voll-  
 endung erlangen kann. Aus den Tugenden und den ihnen **103**  
 entsprechenden Handlungen wird die Stärke und Festigkeit des  
 sicheren Baues gewonnen; denn wer etwa die Seele von dem

- Guten entfernen und vertreiben und abwendig machen  
 104 wollte, ist gegen solche Stärke und Festigkeit machtlos. Auf der regelrechten Beschäftigung mit den Vorbereitungswissenschaften als Hauptsache beruhen die Dinge, die zum Schmucke der Seele gehören; denn so wie Wandbekleidungen, grosse und kleine Gemälde und kostbare Steinmosaiken, mit denen man nicht nur Wände, sondern auch die Fussböden ausschmückt, p. 1. und alle anderen derartigen Dinge nicht zur Festigkeit beitragen, sondern nur den Bewohnern Freude machen, ebenso schmückt die Kenntniss der allgemeinen Wissenschaften das ganze Haus der Seele: die Sprachwissenschaft, die die (Werke der) Dichtkunst erforscht und die Geschichte früherer Begebenheiten verfolgt, die Geometrie, die die Gleichmässigkeit in den Grössenverhältnissen lehrt, während die edle Musik das Unrhythmische, Unharmonische, Unmelodische in uns durch Rhythmus, Harmonie und Melodie beseitigt und die Redekunst den Wert eines jeden Begriffes prüft und allen den angemessenen Ausdruck verleiht, die starken Betonungen und Gefühlsäusserungen und umgekehrt das Herabstimmen und die Milderung des Tones nebst dem Plauderton und der rechten Behandlung der Zunge und der Sprachwerkzeuge lehrt<sup>1</sup>).  
 106 (31.) Wenn ein solches Haus bei dem Menschengeschlecht eingerichtet ist, wird alles Irdische mit schönen Hoffnungen erfüllt werden in Erwartung der Herabkunft der Kräfte Gottes; diese werden Gesetze und Verordnungen vom Himmel bringen und auf Geheiss ihres Vaters herabkommen, um (die Menschen) zu reinigen und zu heiligen; dann teilen sie Wohnung und Tisch mit den tugendliebenden Seelen und pflanzen in ihnen das glückselige Geschlecht, wie sie auch Abraham, dem Weisen, zum Dank für die Einkehr bei ihm den Isaak, die voll-  
 107 kommene < Freude ><sup>2</sup>), geschenkt haben. Ueber nichts freut sich aber die gereinigte Seele mehr als darüber, bekennen zu dürfen, dass sie zum Herrn den Beherrscher aller Dinge habe;

<sup>1</sup>) Grammatik (Sprachwissenschaft), Mathematik, Musik und Rhetorik waren im Altertum die vier Unterrichtsgegenstände der ἐγκύκλιος παιδεία oder Vorbereitungswissenschaft für die Philosophie (das quadrivium der Römer).

<sup>2</sup>) Nach τελειοτάτην scheint χαράν ausgefallen zu sein. Isaak (das Lachen) ist bei Philo Symbol der Freude und der Glückseligkeit; s. ob. § 8.

denn Gott zu dienen ist der höchste Stolz und nicht nur mehr wert als Freiheit, sondern auch als Reichtum und Macht und alles, was das Menschengeschlecht gern hat. Für die Herrschaft des Seienden ist ein wahrhafter Zeuge der göttliche Ausspruch, der also lautet; „und das Land soll nicht zu sicherem Besitz verkauft werden, denn mein ist das ganze Land, denn ihr seid nur Fremdlinge und Beisassen vor mir“ (3 Mos. 25,23). Erklärt die h. Schrift damit nicht ganz deutlich, dass alles Besitz Gottes ist und den Geschöpfen nur der Niessbrauch zusteht? Denn, so heisst es, als fester Besitz soll nichts in der geschaffenen Welt einem verkauft werden, weil es nur einen gibt, dem eigentlich der Besitz aller Dinge sicher ist. Gott hat nämlich alles, was er geschaffen, allen nur als Lehen gegeben; er hat keins von den Einzeldingen so vollkommen gemacht, dass es nicht durchaus eines andern nötig hätte, damit es in seinem Verlangen das zu erreichen, was es braucht, dem, das es gewähren kann, sich nähern muss, und dieses wieder jenem und beide einander. So im Austausch und im Verkehr mit einander sollten sie nach Art der aus verschiedenen tönenden Seiten zusammengefügtten Leier zu inniger Gemeinschaft gelangen und zusammenstimmen, indem durch gegenseitiges Geben und Nehmen alles beiträgt zur Vollendung der ganzen Weltordnung. So bedürfen auch unbeseelte Dinge der be- seelten Wesen, vernunftlose der vernünftigen, Bäume der Menschen und Menschen der Pflanzen, wilde Tiere der zahmen und zahme der wilden, das männliche des weiblichen und weibliche des männlichen, kurz gesagt die Landtiere der Wassertiere, die Wassertiere der Lufttiere und die Vögel der vorgenannten; ferner bedarf der Himmel der Erde und die Erde des Himmels, die Luft des Wassers und das Wasser des Lufthauches; und hinwiederum haben die mittleren Naturen Verlangen nach einander und nach den hochstehenden und die hochstehenden nach den mittleren und den gleichstehenden; der Winter endlich braucht nötig den Sommer und der Sommer den Winter, der Frühling beide und der Herbst den Frühling, und jedes braucht jedes und so zu sagen alles braucht alles, damit das Ganze, dessen Teile sie sind,

diese Welt, ein vollkommenes Werk wird, würdig seines Schöpfers <sup>1)</sup>.

- 113 (32.) So hat Gott die Dinge geordnet und die Macht über alle in seiner Hand behalten, ihren eigenen und gegenseitigen Gebrauch und Genuss aber den Untergebenen zugeteilt; denn wir haben uns selbst und was um uns ist nur als Lehen. Ich, der ich aus Seele und Körper zusammengesetzt bin und Verstand, Sprache und Sinnlichkeit zu haben glaube, finde doch, dass nichts davon mein Eigentum ist <sup>2)</sup>.
- 114 Denn wo war mein Körper vor meiner Geburt? Wohin wird er nach meinem Tode gehen? Wo (bleiben) die Altersunterschiede dessen, der zu bestehen scheint? wo (bleibt) der Säugling, wo das Kind, wo der Knabe, wo der heranwachsende Knabe, wo der Jüngling, der bärtige Jüngling, der junge Mann, der gereifte Mann? Woher kam die Seele, wohin wird sie gehen, wie lange Zeit wird sie mit uns zusammenleben? Können wir sagen, was sie ihrer Substanz nach ist? Wann haben wir sie erworben? vor der Geburt? aber da existierten wir noch nicht; < besteht sie > nach dem Tode? aber da werden wir nicht mehr sein, die wir so mit dem Körper vereinigt sind, sondern werden zur Wiedergeburt gelangen,
- 115 wo wir mit Unkörperlichen vereinigt sind<sup>3)</sup>. Aber jetzt, da

<sup>1)</sup> Die ganze Schilderung beruht auf der schon auf Heraklit zurückgehenden und besonders von den Stoikern begründeten Lehre von den Gegensätzen und der durch sie hervorgerufenen Harmonie des Weltganzen; vgl. besonders die Pseudo-Aristotelische Schrift von der Welt, in der Posidonius benutzt ist, cap. 5: „ . . . So liebt die Natur wohl die Gegensätze und wirkt gerade aus ihnen den Einklang. So führt sie das männliche mit dem weiblichen Geschlecht zusammen und nicht etwa jede Gattung mit ihresgleichen. . . . So durchwaltet auch den Bau des Ganzen, des Himmels und der Erde und des gesamten Alls, infolge der Mischung der entgegengesetzten Prinzipien eine einzige Harmonie . . .“ Seneca Nat. Quaest. VII 27,4 . . . tota haec mundi concordia ex discordibus constat.

<sup>2)</sup> Die im Folgenden ausgesprochenen Gedanken und Fragen, die aus einer skeptischen Quelle (Aenesidem) stammen, finden sich ähnlich auch in der Schrift Ueber Joseph § 127 ff. (s. die Anm. zu § 125). Vgl. Plut. de el ap. Delph. c. 18.

<sup>3)</sup> Nach der aus den Mysterienkulten stammenden Lehre von der παλιγγενεσία wird die Seele, nachdem sie den menschlichen Körper verlassen, zu einem übermenschlichen, körperlosen Leben wiedergeboren und vereinigt sich mit den höheren Wesen, mit Gott. In den Quaest. in Exod. II § 46 vergleicht Philo damit Moses' Hinaufsteigen auf den Berg Sinai (2. Mos. 24,18).



wir leben, werden wir mehr (von der Seele) beherrscht, als  
 so M. dass wir herrschen, und werden mehr von ihr erkannt,  
 als dass wir sie erkennen, denn sie kennt uns, ohne von  
 uns erkannt zu werden, und erteilt uns Befehle, denen  
 wir gehorchen müssen wie Sklaven ihrer Herrin. Und wenn  
 sie uns verlassen und zum Herrscher (der Welt) zurück-  
 kehren will, wird sie sich entfernen und unser Haus ohne  
 Leben zurücklassen, und wenn wir sie zu bleiben zwingen  
 wollen, wird sie sich auflösen; denn aus feinen Teilchen zu-  
 sammengesetzt ist die Seele <sup>1)</sup>, sodass sie dem Körper keine  
 Handhabe bietet (sie festzuhalten). (33.) Ist der Verstand etwa <sup>116</sup>  
 mein eigener Besitz? <sup>2)</sup> der Falsches zu vermuten pflegt, der  
 irre geht, der dünkelt, der verkehrt denkt, der töricht  
 handelt, der unvernünftig befunden wird, in der Verzüc-  
 kung, bei einer Verstimmung, im hohen Alter? Ist die Sprache  
 mein Besitz? oder die Stimmwerkzeuge? Lähmt nicht ein  
 kleiner Krankheitsfall die Zunge, verschliesst er nicht selbst  
 den Redegewandten den Mund? Lässt nicht die Erwartung  
 eines Unglücks plötzlich Tausende verstummen? Aber auch <sup>117</sup>  
 als Herr der Sinnlichkeit kann ich nicht gelten, sondern eher  
 wohl als ihr Knecht, der ihr folgt, wohin immer sie ihn  
 führt, zu den Farben, zu den Formen, zu den Gerüchen, zu  
 den Nahrungssäften und zu den andern körperlichen Dingen.  
 Durch alles dies ist, glaube ich, klar geworden, dass wir von  
 fremden Besitztümern Gebrauch machen und weder Ruhm  
 noch Reichtum noch Ehren noch Aemter oder was sonst mit  
 Körper oder Seele zusammenhängt als unser Eigentum be-  
 sitzen, ja nicht einmal das Leben selbst. Wenn wir also er- <sup>118</sup>  
 kannt haben, dass wir (alle diese Dinge) nur als Lehen haben,  
 werden wir ihnen als Besitz Gottes unsere Sorge angedeihen  
 lassen, weil wir wissen, dass dem Herrn das Recht zusteht,

<sup>1)</sup> Nach stoischer Lehre ist die Seele πνεῦμα ἐνθερμον (Diog. La. VII 157), aus dem reinen Lufthauch (πνεῦμα) und Feuer (πῦρ), also aus sehr feinen Stoffen zusammengesetzt; daher kann sie sich leicht in die höheren Regionen aufschwingen: Sext. Empir. adv. math. IX 71 . . . λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι (αἱ ψυχαὶ) καὶ οὐχ ἥττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν.

<sup>2)</sup> Statt ἐνδιατήρημα ist wohl ἴδιον χτῆμα zu lesen.

wann er will, sein Eigentum zurückzunehmen<sup>1)</sup>; denn nur so werden wir uns den Kummer über den Verlust erleichtern. Nun aber halten die meisten alles für ihren eigenen Besitz und leiden deshalb schwer darunter, wenn ihnen etwas fehlt  
 119 oder verloren geht. Es ist also nicht nur wahr, sondern gehört auch zu den Dingen, die zu unserem Troste beitragen können, dass die Welt und alles was darin ist Werke des Schöpfers sind und seine Besitzungen. Sein Werk verschenkt der Besitzer, weil er nichts braucht; wer es aber genießt, besitzt es nicht, weil nur einer Herr und Gebieter über alles ist, der mit vollem Recht sagen wird: „mein ist die ganze Erde“ — was soviel bedeutet wie: die ganze Schöpfung ist mein —, „ihr aber seid Fremdlinge und Beisassen vor mir  
 120 (3 Mos. 25,23). (34.) Zu einander nämlich befinden sich alle Geschöpfe in dem Verhältnis von Urbewohnern und Adligen“ die alle gleiche Rechte genießen und gleiche Lasten tragen zu Gott dagegen in dem Verhältnis von Fremdlingen und Beisassen; denn jeder von uns ist gleichsam wie in eine fremde p. Stadt in diese Welt gekommen, an der er vor der Geburt keinen Anteil hatte, und nach seiner Ankunft wohnt er darin nur  
 121 als Beisasse, bis er die ihm zugemessene Lebenszeit beendet hat. Zugleich jedoch enthält das Wort auch eine sehr weise Lehre, dass eigentlich Gott allein ein Bürger ist, jedes Geschöpf nur Beisasse und Fremdling, und dass die sogenannten „Bürger“ mehr missbräuchlich als wahrheitsgemäss so bezeichnet werden. Es ist aber schon ein hinreichendes Geschenk für weise Männer, bei einem Vergleich mit Gott, dem einzigen Bürger, den Rang von Fremdlingen und Beisassen zu erhalten, da doch von den Unverständigen keiner auch nur als Fremdling oder Beisasse in Gottes Staate gilt, jeder vielmehr durchaus als Verbannter behandelt wird, wie es denn auch die Schrift als wichtige Lehre ausgesprochen hat. „Das Land soll nicht gänzlich verkauft werden“, heisst es (ebenda)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Zum Gedanken vgl. Eur. Phoen. 555 ff. οὗτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα· ὅταν δὲ χρήζωσ', αὐτ' ἀφαιροῦνται πάλιν.

<sup>2)</sup> Philo meint offenbar die Bibelworte (3 Mos. 25,23) καὶ ἡ γῆ οὐ πρᾶθήσεται εἰς βεβαίωσιν (s. ob. § 108); er zitiert sie hier in etwas geänderter Fassung πρᾶσει οὐ πρᾶθήσεται ἡ γῆ (vgl. 5 Mos. 21,14 καὶ πρᾶσει οὐ πρᾶθήσεται ἀργυρίου).

Von wem, sagt die Schrift nicht, damit aus dem Schweigen der in tiefere Deutungsweise Eingeweihte für seine Erkenntnis Nutzen ziehen kann. Bei genauerer Erwägung wirst du nämlich finden, dass alle, von denen man sagt, dass sie gern spenden, mehr verkaufen als schenken, und dass die, von denen wir meinen, dass sie Spenden empfangen, in Wahrheit kaufen. Denn die Geber, die als Entgelt Lob oder Ehre gewinnen wollen, also für ihre Spende eine Gegengabe verlangen, betreiben unter dem schön klingenden Namen „Geschenk“ eigentlich einen Verkauf, da doch die Verkäufer für das, was sie bieten, etwas zu empfangen pflegen; und die Empfänger von Geschenken, die sie zurückzuerstatten bemüht sind und bei Gelegenheit wirklich zurückerstatten, handeln wie Käufer, die ja wissen, dass sie ebenso zu zahlen haben, wie sie empfangen. Gott aber ist kein Verkäufer, der seinen Besitz feilbietet, sondern verschenkt alles, er lässt seine nie versiegenden Gnadenquellen fließen und verlangt keinen Entgelt; denn er selbst ist bedürfnislos, und von den Geschöpfen ist keins imstande sein Gnadengeschenk zu erwidern.

(35.) Da nun durch wahrhafte Reden und Zeugnisse, die wir nicht falschen Zeugnisses beschuldigen dürfen, — denn Gottesworte, die Moses in den heiligen Büchern aufgezeichnet hat, sind die Zeugen — alles als Gottes Besitz anerkannt ist, müssen wir den Geist abweisen, der das im Umgang mit der Sinnlichkeit Erzeugte als eigenen Besitz ansah und Kain nannte und sprach: „ich habe einen Menschen erworben durch Gott“ (1 Mos. 4,1). Auch darin irrte er. Inwiefern denn? weil Gott Urheber ist, nicht Werkzeug, und das, was entsteht, durch Vermittlung eines Werkzeuges zwar, aber durchaus von dem Urheber geschaffen wird. Denn damit etwas entsteht, muss mehreres zusammenkommen, das von wem, das aus wem, das durch wen, das weswegen. Das von wem ist der Urheber, das aus wem ist der Stoff (die Materie), das durch wen ist das Werkzeug, das weswegen ist die Ursache. Z. B., es fragt jemand: damit ein Haus und eine ganze Stadt gebaut werden kann, welche Dinge müssen da zusammenkommen? ein Baumeister, Steine, Holz und Werkzeuge, nicht? Was ist nun ein Baumeister anderes als der Urheber, von dem (der Bau ge-

schaffen wird)? was sind Steine und Holz anderes als der Stoff, aus dem der Bau entsteht? Was sind die Werkzeuge anderes als die Dinge, durch die (etwas entsteht)? weswegen aber (wird der Bau ausgeführt), wenn nicht zum Schutze und zur Sicherheit, was  
 127 eben der Grund ist? Gehe nun von diesen Einzelbauten aus und betrachte die grösste Wohnung oder Stadt, diese Welt: erkennen wirst du als ihren Urheber Gott, von dem sie geschaffen ist, als Stoff die vier Elemente, aus denen sie zusammengesetzt wurde<sup>1)</sup>, als Werkzeug die Vernunft Gottes, durch die sie eingerichtet wurde, und als Grund der Schöpfung die Güte des Schöpfers<sup>2)</sup>. Das ist das Urteil der Wahrheitsfreunde, die nach wahrer und gesunder Erkenntnis streben<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Lehre von den 4 Elementen (Wasser, Feuer, Erde, Luft) als den 4 Bestandteilen der  $\text{ὑλη}$  (Materie), aus denen die Welt zusammengesetzt ist, war seit Empedokles in der griechischen Philosophie feststehendes Dogma.

<sup>2)</sup> Die Annahme, dass die Güte Gottes die Ursache der Welterschöpfung sei (s. Anm. 3), hat Philo aus Plato (Tim. 29e). Vgl. Ueber die Welterschöpfung § 21 und Anm.

<sup>3)</sup> Zu denselben Bibelworten („ich habe einen Menschen durch Gott erworben“) bemerkt Philo in den Quaest. in Gen. I § 58: *Distinguitur esse ab aliquo et ex aliquo et per aliquid; ex aliquo, sicut ex materia; ab aliquo, ut causa; et per aliquid, sicut per instrumentum; atqui pater et creator universorum non est instrumentum, sed causa; ergo deflectit a sano consilio qui dicit non a deo sed per deum factum esse quod factum est* (übernommen von Ambrosius De Cain et Abel I § 2). Vier Ursachen der Weltentstehung (wie hier) gibt Philo auch De provid. I § 23, nur dass er dort die vierte anders bezeichnet: *Verum enim vero creationis eius pulchras asseruere causas: nempe deum, a quo; materiam, ex quo; instrumentum, per quod; instrumentum autem dei est verbum (λόγος); ad quid, denique? ut sit argumentum* (i. e. ut se deus manifestaret). Aehnlich nennt Seneca Epist. 65,8 ff. unter Berufung auf Plato fünf Ursachen: *quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod. . . . tamquam in statua . . . id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quae aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is qui facit, id propter quod facientis propositum est. . . . haec omnia mundus quoque, ut ait Plato habet: facientem: hic deus est. ex quo fit: haec materia est. formam: haec est habitus et ordo mundi, quem videmus. exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit. propositum propter quod fecit. quaeris, quod sit propositum deo? bonitas. ita certe Plato ait etc.* Senecas Quelle war wahrscheinlich Posidonius, der hier Platonische Lehre mit der des Aristoteles (der 3 Ursachen annahm, Materie, Schöpfer und Form) verband. Vgl. Norden, Agnostos Theos S. 348. Philo scheint

Die aber, die durch Gott etwas erworben zu haben behaupten, halten den Urheber, den Meister, für das Werkzeug, das Werkzeug dagegen, den menschlichen Geist, für den Urheber. Die 128 rechte Vernunft möchte auch Joseph tadeln, weil er sagt, durch Gott werde die Deutung der Träume gefunden werden<sup>1)</sup>; er hätte nämlich sagen müssen, von ihm als dem Urheber werde die Enthüllung und Klarlegung der verborgenen Dinge sicher kommen. Denn wir sind nur bald angespannte bald locker gelassene Werkzeuge, durch die im einzelnen die Tätigkeiten ausgeübt werden, der Meister aber ist er, der den Anstoss gibt zur Betätigung der Kräfte des Körpers und der Seele, von dem alles in Bewegung gesetzt wird. Solche nun, die 129 die Unterschiede der Dinge nicht auseinanderzuhalten vermögen, muss man wie Unwissende belehren, die aber, die aus Streitsucht die Ausdrücke miteinander vertauschen, muss man wie zum Zank Geneigte meiden, und diejenigen, die unter sorgsamer Erforschung der vorkommenden Dinge einem jeden der gefundenen Ergebnisse den angemessenen Platz anweisen, muss man als untrüglicher Philosophie Beflissene rühmen. So sagt 130 Moses denen, die fürchteten, sie könnten von dem bösen Feinde, der sie mit ganzer Heeresmacht verfolgte, vernichtet werden: „Stehet still und sehet die Rettung von dem Herrn, die er euch bringen wird“ (2 Mos. 14,13), womit er sie belehrt, dass nicht durch Gott, sondern von ihm als Urheber die Rettung kommt.

---

erselben Quelle zu folgen, er fasst aber die 3. und 4. Ursache (Form und Muster) in einer zusammen, die er Werkzeug Gottes nennt und mit dem göttlichen Logos gleichsetzt.

<sup>1)</sup> Die Bibelworte 1 Mos. 40,8 („gehört nicht Gott die Deutung?“) lauten in der Uebersetzung der LXX οὐχὶ διὰ τοῦ θεοῦ ἡ διασάφησης αὐτῶν ἐστίν; Philo kommt zu seinem Tadel, weil er die Präposition διὰ presst und dafür ὑπό erwartet.

---





UEBER DIE GEBURT ABELS UND DIE OPFER,  
DIE ER UND SEIN BRUDER KAIN DARBRINGEN



Die Schrift *De sacrificiis Abelis et Caini*, mit vollem griechischem Titel: *Περὶ γενέσεως Ἀβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφός αὐτοῦ Κάιν ἱερουργοῦσιν* (Ueber die Geburt Abels und die Opfer, die er und sein Bruder Kain darbringen), die in der Gestalt, wie sie uns die früheren Ausgaben darboten, als „völlig unverständlich“ zu bezeichnen war<sup>1)</sup>, wird uns in dem von L. Cohn edierten ersten Bande der kritischen Ausgabe von Philos Werken nunmehr in der Form geboten, die in der Hauptsache durch Wendlands bereits 1891 veröffentlichte Forschungen ermittelt wurde. Schon Mangey hatte erkannt, dass der grösste Teil der philonischen Schrift *De mercede meretricis* (*Περὶ τοῦ μίσθωμα πόρνῃς εἰς τὸ ἱερὸν μὴ προσδέχεσθαι* = Von dem Ausschluss des Hurenlohnes vom Heiligtum, Mang. II p. 264—269) als ein aus der Schrift *De sacrificiis* verschleppter Bestandteil anzusehen und an seine ursprüngliche Stelle in *De sacrificiis* p. 167,36 zurückzusetzen sei<sup>2)</sup>. Doch wagte er es nicht, die von Turnebus überkommene Form des Buches durch eine solche Einschaltung zu verletzen. Erst Wendland hat in seiner Abhandlung „Ueber die ursprüngliche Gestalt der Schrift *De sacrificiis Abelis et Caini*“ überzeugend nachgewiesen, dass *De mercede meretricis* überhaupt keinen Anspruch darauf habe, als selbständige philonische Schrift angesehen zu werden, sondern dass § 2—4 zu *De sacrificiis* gehöre, § 1 aber aus *De sacrificantibus* (Vol. V p. 67,20—68,22 ed. Cohn) genommen sei. Bestätigt wurde Wendlands Ergebnis durch die von Scheil herausgegebene, in

<sup>1)</sup> Paul Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift *De sacrificiis Abelis et Caini*, Berlin (G. Reimer) 1891, S. 202—257.

<sup>2)</sup> Mangey I p. 167 nota: ἀπερὶ In MSS. Vat. Med. et Aug. sequitur fragmentum, quatuor circiter paginarum, desumptum ex opusculo, de Mercede Meretric. ■ p. 861. ad p. 865. Quodque huc pertinere videtur agnoscere ab Ambros. lib. I. de Cain p. 4. Idque etiam confirmatur a sequentibus τῆς μὲν οὖν etc. Sed cum reliqui Codices ordinem editorum librorum sequuntur, nolui eum invertere.

Coptos in Ober-Aegypten gefundene Papyrus-Handschrift des 6. Jahrhunderts n. Chr. Der aus *De mercede meretricis* eingeschobene Teil umfasst in der vorliegenden Uebersetzung und in Cohns Ausgabe die §§ 21—32 (bei Cohn I p. 210,1—215,20) <sup>1)</sup>.

Die vorliegende Schrift schliesst sich unmittelbar an die vorhergehende „Ueber die Cherubim“ an, sie handelt über 1 Mos. 4,2—4. Ursprünglich bildete sie wohl das 6. Buch des Allegorischen Kommentars zur Genesis. Eine deutsche Uebersetzung von *De sacrificiis Abelis* wurde bereits 1872 von M. J [ost] gegeben (Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Uebertragungen und Sammlungen, Vierter Band, Leipzig (Oskar Leiner) 1872). Sie folgt der alten Fassung, wie sie sich bei Mangey findet, ist recht unkritisch und häufig fehlerhaft.

Die vorliegende Uebersetzung, die dem von Cohn in Ordnung gebrachten Texte folgt, setzt sich zur Aufgabe, den griechischen Wortlaut möglichst genau wiederzugeben. Die Anmerkungen unter dem Texte sollen einmal das Verständnis der Schrift erleichtern und die einzelnen Ausführungen in den ganzen Gedankenkreis der allegorischen Bibelauslegung Philos einfügen, dann aber auch auf die gerade hier reichen Beziehungen Philos zur griechischen Wissenschaft, Religion und Philosophie hinweisen. Wo das in den Anmerkungen mitgeteilte Material dem Leser nicht ausreicht, werden ihm die Hinweise auf die für die einzelnen Stellen in Betracht kommende Fachliteratur weiter helfen.

Beim Lesen der vorliegenden Schrift, die durch einen sehr umfangreichen und einen kleineren Exkurs unterbrochen wird, fällt es sehr schwer, in dem grossen und mannigfaltigen Stoff den leitenden Faden der Gedankenentwicklung nicht zu verlieren. Oft will es scheinen, als ob Philo vom Thema zu weit abschweife und aus dem Hundertsten ins Tausendste komme, sich schliesslich am Ende nicht mehr um den Anfang kümmerge. Die im folgenden gegebene Inhaltsübersicht soll den Gedankengang veranschaulichen.

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Proleg. zu C o h n s Ausgabe I p. LXXXVII f.

## Inhaltsübersicht.

### I. Teil. § 1—10: Auslegung der Bibelworte 1 Mos. 4,2a.

Aus dem Ausdruck „hinzugebären“ wird der Leitsatz entwickelt: Jede Hinzufügung zu einem Dinge setzt das Abnehmen oder Verschwinden von etwas anderem voraus (§ 1). Daraus folgt:

- a) Wenn Abel, der die religiöse Weltanschauung vorstellt, hinzugefügt wird, muss Kain, die Verkörperung des irdischen Sinns, verschwinden (§ 2. 3).
- b) Das beweist auch die der Rebekka gegebene Verheissung 1 Mos. 25,21 (§ 4).
- c) Ebenso gehen Abraham, Jakob, Isaak und Moses vom Irdischen zum Göttlichen über (§ 5—10).

### II. Teil. § 11—19: Auslegung der Bibelworte 1 Mos. 4,2b.

1. Frage: Warum hat Moses den jüngeren Bruder hier zuerst genannt? (§ 11).

- a) Moses tut das nicht aus Willkür, es ist vielmehr eine tiefe Wahrheit, die er damit ausdrücken will (§ 12. 13).
- b) Er will dadurch erklären, dass die Schlechtigkeit der Zeit nach wohl älter als die Tugend, dem Werte nach aber jünger ist (§ 14).
- c) Die Schlechtigkeit ist der Zeit nach älter; denn sie ist dem Menschen angeboren (§ 15. 16).
- d) Die Tugend ist dem Werte nach älter. Das bezeugt Moses
  - α) durch die Geschichte von Jakob und Esau (§ 17. 18),
  - β) durch das Gesetz über die Erstgeburt 5 Mos. 21,15—17 (§ 19). Die allegorische Auslegung dieses Gesetzes gibt Anlass zu einem

1. Exkurs über die beiden Frauen, Tugend und Laster, die in unserer Brust einen heftigen Kampf um den Geist (νοῦς) führen. Eingeschobene Diatribe, die in einem Preis des πόνος gipfelt (§ 20—44).

2. Frage: Warum wird Abel ein Schafhirt genannt?

- a) Der tugendhafte Geist ist ein Hirte und leitet die unvernünftigen, lasterhaften Seelenregungen (§ 45).
- b) Das geistige Hirtenamt üben infolgedessen auch Jakob und seine Söhne, vor allem aber Moses aus (§ 46—51).

3. Frage: Warum ist Kain ein Ackerbauer? Philo erörtert die Frage nicht, sondern weist auf frühere Schriften zurück, in denen er über das Thema, was es bedeute, den Acker zu bebauen, bereits gesprochen habe (§ 51 Ende).

**III. Teil.** § 52—87: Auslegung der Bibelworte 1 Mos. 4,3.

Zwei Vorwürfe werden gegen Kain erhoben (§ 52):

1. Vorwurf: Kain opfert nicht sofort, sondern erst „nach einigen Tagen.“ Aller Gottesdienst aber muss ungesäumt geschehen. Das lehrt:
  - a) Die Vorschrift über die Gelübde 5 Mos. 23,22 (§ 53—58).
  - b) Abrahams ungesäumter Gottesdienst 1 Mos. 18,6. Die Auslegung dieser Bibelstelle gibt Anlass zu einem
2. **Exkurs** über das Geheimhalten des Mysteries der göttlichen Offenbarung (§ 59—62).
  - c) Die Vorschrift über das Pascha (§ 63).
  - d) Jakobs Vorbild nach 1 Mos. 27,20 (§ 64—66),
  - e) das des Moses nach 2 Mos. 17,6 und 8,9 (§ 67—71).
2. Vorwurf: Kain bringt sein Opfer dar nur von den Früchten, aber nicht von den „ersten“ Früchten. Er tut es, um dem Vergänglichen vor dem Ewigen den Vorzug zu geben. Wir aber sollen die ewigen und dem Werte nach ersten Eigenschaften der Seele Gott zum Opfer darbringen. Das lehrt:
  - a) 2 Mos. 23,19 (§ 72—75),
  - b) 3 Mos. 2,14. Danach sollen wir Gott darbringen
    - α) „Frisches“, d. h. wir sollen uns von der frischen, intuitiven Erkenntnis Gottes ergreifen lassen (§ 76—79);
    - β) „Geröstetes“, d. h. die neue Erkenntnis soll durch das Feuer der Vernunft erprobt sein (§ 80—81);
    - γ) „Frischgeschnittenes“, d. h. wir sollen Abschnitte und Ordnung in Rede und Gedanken bringen (§ 82—85);
    - δ) „Gestossenes“, d. h. wir sollen die himmlische Lehre wie das Manna bearbeiten, zerstoßen und zerreiben, damit sie um so fester unser Eigentum werde (§ 86—87).

**IV. Teil.** § 88—139: Auslegung der Bibelworte 1 Mos. 4,4.

1. Abschnitt: Abel bringt das Opfer von den Erstlingen. Damit handelt er nach der heiligen Vorschrift 2 Mos. 13,11—13 (§ 88—90).



Diese Bibelstelle wird nun nach Absätzen erklärt.

a) 2 Mos. 13,11:

α) Ueber das Schwören Gottes und den Anthropomorphismus (§ 91—96).

β) Alles, was wir haben, ist ein Geschenk Gottes (§ 97—101).

b) 2 Mos. 13,12:

α) Ueber die männlichen und weiblichen Geburten der Seele (§ 102—106).

β) Ueber die Mischung von Vernünftigem und Unvernünftigem und darüber, dass das Vernünftige Gott darzubringen sei (§ 107—111).

c) 2 Mos. 13,13:

α) Jede Mühe ist gegen einen Fortschritt einzutauschen (§ 112—117).

β) Der Gute ist ein Lösegeld für den Schlechten. Das beweisen die Leviten, der Untergang Sodoms, die Städte der Leviten als Zuflucht für die, die einen Mord, nämlich den heiligen Mord ihrer Laster, begangen haben (§ 118—135).

2. Abschnitt: Abel opfert von dem Fett. Abel handelt damit nach der Opfervorschrift 3 Mos. 3,3f. Die Bibelstelle gibt Veranlassung zur Untersuchung der Frage, warum die Vorschrift nicht auch die edelsten Teile, Kopf und Herz, als Opfer mit einschliesst (§ 136—139).

---

# UEBER DIE GEBURT ABELS UND DIE OPFER, DIE ER UND SEIN BRUDER KAIN DARBRINGEN.

- 1 (1.) „Und sie gebar hinzu seinen Bruder, den Abel“ (1 Mos. 4,2). Was zu einem hinzugefügt wird, das wird einem andern genommen, wie es z. B. bei den Teilen in der Arithmetik und bei den Erwägungen der Seele geschieht<sup>1)</sup>. Wenn es daher heissen soll, Abel werde hinzugefügt, so ist anzunehmen, dass Kain fortgenommen werde. Damit aber das Ungewöhnliche der Ausdrücke nicht viele im Dunkeln über die Sache lasse, wollen wir nach Möglichkeit versuchen, die 2 sich in ihnen offenbarende Weisheit genau zu erforschen. Zwei einander bekämpfende Anschauungen stehen sich jedenfalls hier gegenüber: die eine schreibt dem (menschlichen) Geiste alles zu als dem Leiter der Vorgänge im Denken und Empfinden, im Bewegen und Innehalten; die andere hält sich an Gott \* \* \*<sup>2)</sup>. Die Ausprägung der ersten ist Kain, genannt „Besitz“, weil er alles zu besitzen meint<sup>3)</sup>, die der anderen Abel; denn er wird erklärt als „der (alles) auf Gott Be-

<sup>1)</sup> Der Sinn der Stelle ist unklar. Schon Mangey weist darauf hin, dass hier wahrscheinlich einiges aus dem Texte verloren gegangen ist; die Lücke lässt sich jedoch leicht aus der Uebersetzung bei Ambrosius ausfüllen, wo es heisst (de Cain et Abel I 1,3): *idque colligitur ex arithmeticae portionibus aut animae cogitationibus: addito enim numero fit alius numerus, aboletur superior, et cogitatio accedens nova excludit superiorem*. Philo spielt wohl auf die Lehre (All. Erkl. I § 7) an, dass es im strengen Sinn des Wortes kein Neuentstehen und auch kein Vergehen, sondern nur qualitative Veränderungen gibt.

<sup>2)</sup> Auch hier ist der überlieferte Text lückenhaft. Die Worte *ὡς αὐτοῦ δημιουργῆσαν οὖσαν* sind nur ein verfehlter Versuch, die Lücke zu ergänzen. Der Sinn der Stelle ergibt sich wieder aus Ambrosius a. a. O. § 4: *altera quae tamquam operatori et creatori omnium Deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo*. Danach wird der Satz ursprünglich so gelautet haben: „Die andere hält sich an Gott < als den Meister und Schöpfer aller Dinge und überträgt alles auf ihn als den Vater und Leiter >.“ Vgl. L. Cohn, Hermes XXXII S. 139.

<sup>3)</sup> Philo leitet Kain von *קָנָה* = erwerben, besitzen ab. Vgl. Ueber die Cherubim § 52 ff., Quod det. pot. ins. sol. § 32: „Kain aber, der alles sich selbst zuschreibt — er wird ja erklärt als Besitz — ist die selbstgefällige Ansicht“.

ziehende“<sup>1)</sup>. Beide Anschauungen gebiert eine einzige Seele; sie <sup>3</sup>  
müssen sich aber, sobald sie geboren sind, trennen; denn es ist  
unmöglich, dass Feinde für immer zusammen wohnen. Solange  
nun die Seele die gottliebende Anschauung, das heisst den  
Abel, noch nicht geboren hatte, weilte in ihr die nur sich  
selbst liebende, nämlich Kain. Als sie aber die Uebereinstim-  
mung mit dem Urgrunde (der Dinge) erzeugt hatte, liess  
sie die mit dem schein klugen Geiste fahren. (2.) Noch klarer <sup>4</sup>  
aber wird das auch die der Geduld, d. h. der Rebekka<sup>2)</sup>, ge-  
gebene Verheissung zeigen (1 Mos. 25,21 ff.). Nachdem sie  
nämlich die beiden sich widerstrebenden Naturen, die des  
Guten und die des Bösen, empfangen, über eine jede auf Ge-  
heiss ihrer Klugheit angestrengt nachgedacht hatte und sah,  
wie sie aufsprangen und gewissermassen in kleinen Plänke-  
leien eine Vorübung zu dem künftigen Kampfe veranstalteten,  
bat sie Gott flehentlich, ihr zu sagen, was für ein Leid ihr  
widerfahren sei und wie ihm Heilung werden könnte. Gott aber  
antwortete auf ihre Frage: „Zwei Stämme sind in deinem  
Leibe“ — das heisst: dies Leiden ist die Entstehung des  
Guten und Bösen —, doch „auch zwei Völker werden aus  
deinem Schosse hervorgehen“ — das heisst: die Heilung be-  
steht darin, dass sie auseinandergehen und sich voneinander  
trennen, um nie mehr denselben Ort zu bewohnen. Nachdem <sup>5</sup>  
Gott also der Seele die gute Anschauung, den Abel, zugelegt  
hatte, nahm er von ihr den törichtten Wahn, den Kain. Denn  
auch Abraham wurde, als er das Irdische verliess, „dem

<sup>1)</sup> Philo fasst den Namen Abel als zusammengesetzt aus den Worten יְהִי (Imper. הֵב) = geben, überreichen, darbringen, und אֵל = Gott, auf. Dieselbe Erklärung Quod det. pot. ins. sol. § 32. — De migrat. Abrah. § 74 aber erklärt Philo den Abel allegorisch als den, „der das Sterbliche beklagt, das Unsterbliche glücklich preist“, leitet den Namen also von אָבֵל „Trauer“ oder חָבֵל „schmerzen“ (daher im talru. חָבֵל עַל „wehe über“ von Totenklage) ab.

<sup>2)</sup> Vgl. Allegor. Erklär. III § 88 (ἡ ὑπομονητικὴ ψυχὴ Ῥεβέκκα); Ueber die Cherubim § 41 (Ῥεβέκκα δὲ ἐπιμονὴ τῶν καλῶν); De congressu erudit. gr. § 37; De plantat. § 160 Quod det. pot. ins. sol. § 30. Die Ableitung ist unklar.

Volke Gottes zugesellt“ (1 Mos. 25,8<sup>1)</sup>) und genießt, den Engeln gleich geworden, Unsterblichkeit. Denn die Engel, körperlose, selige Seelen, sind das Heer Gottes<sup>2)</sup>. Und von dem in gleicher Weise tugendeifrigen Jakob heisst es, er werde dem Besseren zugesellt (1 Mos. 49,33), nachdem er **6** das Schlechtere aufgegeben hatte. Isaak ferner, der für würdig befunden wurde, sich aus eigener Kraft Erkenntnis zu erwerben<sup>3)</sup>, verlässt zwar auch alles Körperähnliche, das mit seiner Seele erworben war, wird aber nicht wie die Vorigen dem Volke, sondern, wie Moses sagt (1 Mos. 35,29), „dem Geschlecht“ zugesellt und zuerteilt. Denn das oberste Ge- **7** schlecht ist nur eines, Volk aber ist der Name für viele. Alle nun, die sich durch Lernen und Belehrung gefördert und vervollkommen haben, werden den Vielen zugesellt; denn die Zahl derer ist nicht klein, die durch Anhören und Unterweisung lernen, und sie nennt er Volk. Die aber, die auf die Unterweisungen von Menschen verzichtet haben und wohl-

<sup>1)</sup> Die Septuaginta übersetzt ἱεραὶ ἀλ' ἐμὶ προσετέθη πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Philo bezieht das letzte Wort auf Gott, statt auf Abraham (Parallelen aus ihm und dem Midrasch s. S. 7, Anm. 3 dieses Bandes), und zitiert dem Sinne nach.

<sup>2)</sup> Die Engel, die Philo mit seinen göttlichen Mittelkräften (δυνάμεις θεοῦ) identifiziert, sind nach seiner Anschauung körperlose Seelen, die sich im Luftraume aufhalten, ebenso wie in der griechischen Philosophie die Dämonen gedacht waren, was Philo selbst bemerkt (De gigant. § 6. De plant. § 14. De confus. ling. § 174. De somn. I § 141). Vgl. L. Cohn in Judaica, Festschr. für Herm. Cohen, S. 318.

<sup>3)</sup> Abraham, Isaak und Jakob bedeuten in Philos allegorischer Auslegung drei verschiedene Arten, auf die eine göttliche Erkenntnis und vollkommene Tugend erworben werden kann. Abraham erwirkt sie durch Lernen, Isaak besitzt sie von Natur durch seine von Gott ihm verliehene Begabung, Jakob erwirbt sie durch eifrige Uebung; Vgl. Ueber Abrah. § 52. Die drei Wege zur Erlangung einer Tugend oder eines Könnens, Lernen, Naturanlage, Uebung, werden von griechischen Schriftstellern häufig erwähnt, vgl. Thukyd. I 121,4 und 138,3. Plato, Phaedr. 269 D. Menen 70 A. Aristoteles Eth. Nicom. B 1103 a 14 ff. Eth. Eudem. A. 1214 a 14 ff. Ueber Posidonius vgl. M. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Al. cum Posid. intercedunt, p. 123. — Dass die Tugend ein erlernbares „Wissen“ sei, ist seit Plato eine in der griechischen Philosophie allgemein verbreitete Anschauung. Doch tritt in der Stoa bald ähnlich wie hier bei Philo zum Wissen die Uebung hinzu. Seneca Ep. 94,47: „Ein Teil der Tugend besteht aus der Lehre, ein anderer aus Uebung“. Vgl. Ueber die Einzelges. IV § 108 f. und Anm.

gebildete Schüler Gottes sind, gehen, nachdem sie die mühe-  
lose Erkenntnis aufgenommen haben, zu dem unsterblichen  
und vollkommensten Geschlecht über, wodurch sie ein besseres  
m. Los als die Vorigen erlangt haben, und als Mitglied ihrer  
Gemeinschaft ist Isaak anerkannt worden. (3.) Es offen- 8  
bart das aber auch etwas anderes Aehnliches \*\*\*<sup>1)</sup> unsterb-  
lichen Geist. Einige aber führte Gott noch höher hinauf und  
befähigte sie, alle Arten und Gattungen zu überfliegen; diese  
stellte er näher zu sich<sup>2)</sup>, wie z. B. Moses, zu dem er spricht:  
„Du aber stelle dich neben mich selbst“ (5 Mos. 5,31). Als  
Moses sich nun anschickte zu sterben, wird er nach dem Ab-  
scheiden nicht wie die Vorigen „hinzugefügt“, da er ja an  
sich weder eine Hinzufügung noch eine Wegnahme zuließ,  
sondern er scheidet von hinnen „durch das Wort“<sup>3)</sup> des Ur-  
grundes (5 Mos. 34,5), durch das auch die ganze Welt ge-  
schaffen wurde, damit du erkennest, dass Gott den Weisen und  
die Welt gleicher Ehre wert erachtet<sup>4)</sup> und durch dasselbe  
Wort das All erschafft und den Vollkommenen von den irdischen  
Wesen hinaufführt. Als Gott dem Moses noch die irdischen 9  
Wesen überliess und ihm den Verkehr mit ihnen gestattete,  
gab er ihm freilich auch keine gewöhnliche Herrscher- und  
Königsgewalt, durch die er kräftig über die Leidenschaften  
der Seele gebieten sollte, sondern erwählte ihn zu einem  
Gotte und erklärte das ganze Gebiet des Körperlichen und den  
es beherrschenden Geist für seine Untertanen und Sklaven.

<sup>1)</sup> Die Stelle ist verderbt. In der Papyrushandschrift sind vier Zeilen  
frei gelassen, deren Inhalt sich nicht erraten lässt; auch aus Ambrosius  
lässt sich nichts entnehmen.

<sup>2)</sup> Denn Gott ist bei Philo selbst die oberste Gattung, der Ur-Eine,  
der höchste Begriff, die allererste Idee; vgl. Ueber die Einzelgesetze I  
§ 13 ff.; Alleg. Erklär. II § 3; Ueber Belohnungen und Strafen § 40 und  
andere Stellen mehr.

<sup>3)</sup> 5 Mos. 34,5: „Und Moses, der Knecht des Herrn, starb dort im Lande  
Moab auf Befehl des Herrn“ (LXX: διὰ ῥήματος κυρίου „durch das Wort  
des Herrn“). Dieses Wort (ῥήμα) Gottes bringt Philo hier mit dem Wort  
(λόγος) Gottes zusammen, durch das die Welt geschaffen wurde, während er  
sonst unter dem weltgeschöpferischen Logos die göttliche Vernunft versteht;  
vgl. L. Cohn in Judaica, Festschr. für Herm. Cohen, S. 324.

<sup>4)</sup> Vgl. Ueber den Dekalog § 37 und die Anm. dazu.

- „Denn ich gebe (mache) dich“, sagt er „zum Gott des Pharao“ (2 Mos. 7,1)<sup>1)</sup>. Ein Gott aber erleidet keine Verringerung und keine Hinzufügung, da er vollkommen ist und sich immer  
 10 gleich bleibt. Deshalb heisst es auch, sein Grab kenne niemand (5 Mos. 34,6). Denn wer ist imstande, den Uebergang einer vollkommenen Seele zu dem Seienden zu beobachten? Ja, ich glaube, nicht einmal die Seele selbst, der solches widerfährt, weiss von ihrer eigenen Erhebung, da sie in jenem Augenblicke schon von göttlichem Geiste ergriffen ist. Denn Gott braucht den, dem ein Glück widerfährt, nicht zum Berater über die Gnade, die er ihm angedeihen lassen will, er pflegt vielmehr die Wohltaten im Ueberfluss darzureichen, ohne dass jener es ahnt. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass Gott die Geburt eines vollkommenen Gutes der Denkkraft<sup>2)</sup> hinzufügte. Das Gut aber ist die Frömmigkeit, und Abel ihr Name.
- 11 (4.) „Und Abel wurde ein Schafhirt, Kain aber war ein Ackerbauer“ (1 Mos. 4,2). Warum hat denn Moses, da er doch den Kain als den älteren Bruder Abels eingeführt hat, jetzt die Ordnung umgestellt, so dass er den jüngeren bei der Wahl der Lebensweise zuerst erwähnt? Wäre es doch zu erwarten, dass zuerst der Aeltere sich dem Ackerbau zuwandte  
 12 und dann erst der Jüngere der Viehzucht. Doch das Wahrscheinliche und anscheinend Glaubhafte liebt Moses nicht <sup>3)</sup>, er folgt vielmehr nur der lauterer Wahrheit. Und wenn er ganz für sich allein zu Gott kommt, gesteht er ja freimütig ein, dass er nicht wohlberedt sei — das heisst dasselbe wie, er strebe nicht nach schöngesetzten und überzeugungskräftigen

<sup>1)</sup> Wenn Moses „zum Gott“ über den Pharao, d. i. die gottlose und die Leidenschaften anführende Anschauung (Alleg. Erklär. III § 13), gesetzt wird, so ist nach Philo die Erhebung Mosis zu einer Gottheit nicht etwa wörtlich zu verstehen. Das würde sich mit seinem Gottesbegriff gar nicht vereinigen lassen. Hier ist zur Erklärung die Stelle Quod det. pot. ins. sol. § 161 heranzuziehen, wo Philo entwickelt, dass Moses ein Gott nicht πρὸς ἀλήθειαν, sondern nur ὁμοίᾳ genannt werde. Vgl. auch Alleg. Erklär. I § 40; De migrat. Abr. § 84; De mutat. nominum § 19.

<sup>2)</sup> Mit der „Denkkraft“ ist Adam, der allegorisch als νοῦς (Geist) erklärt wird, gemeint.

<sup>3)</sup> Vgl. den Eingang des Buches über die Welterschöpfung.



Worten —, und so sei es ihm gegangen schon vor dem gestrigen und vorgestrigen Tage, seitdem Gott begonnen habe, mit ihm zu reden wie mit seinem Diener (2 Mos. 4,10) <sup>1)</sup>. Denn <sup>13</sup> die in den brandenden Wogenswall des Lebens geraten sind und darüber hinschwimmen, müssen mit fortgerissen werden, wenn sie in den Fragen der Erkenntnis keinen sicheren Grund gefasst haben, sondern nur an dem Wahrscheinlichen und anscheinend Glaubhaften hängen. Dem Diener Gottes aber ziemt es, sich an die Wahrheit zu halten und auf die in Vermutungen sich ergehende, unsichere Mythendichtung wohlgesetzter Reden zu verzichten. Was ist nun die auch in diesen Worten <sup>14</sup> liegende Wahrheit? Dass die Schlechtigkeit wohl der Zeit nach älter als die Tugend ist, ihrem Wesen und ihrem Werte nach aber jünger. Wenn es sich daher um die Entstehung beider handelt, mag Kain den Vorrang haben; wenn aber ein Vergleich ihrer Beschäftigungen angestellt wird, muss Abel vorangehen. Denn bis das umwandelnde Alter der Reife die <sup>15</sup> glühende Flamme der Leidenschaften zum Erlöschen bringt, hat der Mensch nach seiner Geburt gleich von der Wiege an zu seinen Genossen Torheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die anderen verwandten Laster <sup>2)</sup>; Ammen und Erzieher und ihre Unterweisungen und Vorschriften über Sitten und Gesetze, welche die Frömmigkeit beseitigen und den Aberglauben, einen Bruder der Gottlosigkeit, begründen, ziehen diese alle gross und lassen sie mit heranwachsen. Wenn der Mensch aber alt geworden ist und das krank- <sup>16</sup>

<sup>1)</sup> 2 Mos. 4,10; „Da sprach Moses zum Herrn: Ich bitte, Herr! Ich bin kein Mann, der reden kann, und bin es auch gestern und ehergestern nicht gewesen, seit du mit deinem Diener zu reden angefangen; ich bin von schwacher Stimme und schwerfälliger Zunge“.

<sup>2)</sup> Nach Philos Ethik ist der Mensch von Geburt an sündhaft und schlecht. Schon durch die Tatsache, dass der Mensch geboren wurde, d. h. dass die Seele sich in dem unreinen Körper niederliess, ist er der Sünde anheimgefallen; die Sünde ist mit ihm verwachsen, ihm angeboren (*συμπτώς*); vgl. Leben Mosis II § 147. Mit Bezug auf Hiob 14,4 meint Philo, kein Mensch könne sich rein erhalten, wenn er auch nur einen einzigen Tag lebte; De mut. nom. § 48. Seine Ansicht widerspricht nicht nur derjenigen des Chrysipp, nach welcher dem Menschen nur Gutes angeboren ist, sondern geht auch über die des Posidonius, nach welchem auch die Neigung zur Lust in uns steckt und der „Leichnam“ des Körpers den Geist herabzieht, erheblich hinaus.

hafte Zucken der Leidenschaften nachgelassen hat<sup>1)</sup>, beginnt er, wie wenn Windstille eingetreten wäre, sich ruhig zu verhalten, nachdem er spät und mit Mühe eine feste Stütze in der Tugend gefunden hat, welche die fortgesetzte und beständige Erschütterung, das schlimmste Uebel der Seele, zur Ruhe brachte. So wird der Zeit nach das Laster den Vorrang für sich in Anspruch nehmen, den des Wertes, der Ehre und  
 17 des Ruhmes aber die Tugend. Ein zuverlässiger Zeuge dafür aber ist der Gesetzgeber selbst. Denn obgleich er den nach seiner Torheit benannten Esau<sup>2)</sup> als den der Zeit nach älteren einführt, erteilt er doch dem der Geburt nach jüngeren Jakob, der nach seiner Uebung guter Werke so genannt ist<sup>3)</sup>, das Recht der Erstgeburt. Der aber will sich nicht eher dazu entschliessen, es anzunehmen, als bis wie in einem Wettkampf p. sein Gegner darauf verzichtet, indem er die Hände ermattet sinken lässt und Siegespreis und Kranz dem überlässt, der einen ruhe- und friedlosen Kampf gegen die Leidenschaften  
 18 zu Ende geführt hat. „Er verkauft“, heisst es ja, „seine Erstgeburt dem Jakob“ (1 Mos. 25,33), womit er ganz deutlich erklärt, dass mit dem, was seinem Wesen nach den ersten Rang einnimmt und um seiner Tugend willen geehrt wird, kein Schlechter etwas gemein hat, sondern allein der nach der Weisheit Strebende, ebenso wie nur der Musiker mit der Flöte, der Leier und den anderen Musikinstrumenten etwas anzufangen weiss.

---

<sup>1)</sup> Nach der stoischen Psychologie gerät die Seele durch die Affekte in heftige Bewegung. Zeno gebraucht das Bild, jeder Affekt sei ein „Flattern“ der Seele wie das eines unruhigen Vogels; vgl. Arnim, Stoic. vet. frg. I 206. Sie stört die stille Ruhe der Seele des Weisen (*ἀπάθεια*), die Posidonius (bei Plutarch De gen. Socr. c. 20 p. 589 D vgl. 588 D), Epiktet (II 18,30) und Mark Aurel (VIII, 28), aber auch Epikureer (vgl. Usener, Epicurea p. 284) mit der Windstille vergleichen.

<sup>2)</sup> De congressu erud. gr. § 61 wird Esau etymologisch als „Machwerk“ (*ποτήμα*) oder als Eiche (*ὄρυς*) erklärt; als Machwerk (von *πῶγ* machen) ist Esau *πλάσμα καὶ μῦθος* (mythisches, nichtiges Gebilde) und Symbol des Unverstandes; die zweite Ableitung scheint von *γγ* „Baum“ auszugehen.

<sup>3)</sup> Jakob ist bei Philo Sinnbild der Anstrengung (*πόνος*, *ἀσκησις*) und des Fortschritts (*προκοπή*): vgl. unten § 120, De ebrietas § 82, De somniis I § 168.

(5.) Ueber diese Anschauung gibt Moses auch ein ganz 19  
passendes und nützliches Gesetz. Es lautet: „Wenn ein Mann  
zwei Frauen hat, von denen die eine von ihm geliebt und die  
andere gehasst wird, und beide, die geliebte und die gehasste,  
ihm Söhne gebären und der Erstgeborene der Sohn der ge-  
hassten ist, und wenn der Tag kommt, an dem er sein Ver-  
mögen unter seine Söhne verteilt, soll er nicht mit Ueber-  
gehung des (tatsächlich) erstgeborenen Sohnes der gehassten  
Frau dem Sohne der geliebten das Erstgeburtsrecht zusprechen  
dürfen, sondern er hat den erstgeborenen Sohn der gehassten  
Frau als solchen anzuerkennen und ihm von allem, was sich  
in seinem Besitze findet, den doppelten Anteil zu geben, weil  
dieser der Erstling seiner Kinder ist und ihm das Erstge-  
burtsrecht zukommt“ (5 Mos. 21, 15—17). Erkenne, o Seele, 20  
und verstehe, wer die Gehasste und wer der Gehassten Sohn  
ist, und du wirst bald einsehen, dass keinem anderen als ihm  
m. allein der Vorrang gebührt <sup>1)</sup>. Zwei einander verhasste und  
feindselig gesinnte Frauen wohnen mit jedem von uns zu-  
sammen und erfüllen das Haus der Seele mit ihren eifersüch-  
tigen Zänkereien. Von diesen haben wir die eine lieb und  
halten sie für folgsam und zahm und uns ganz lieb und ver-  
traut: sie wird Lust genannt. Die andere aber hassen wir  
und meinen, sie sei ungebärdig, ungezähmt, verwildert und

<sup>1)</sup> Hier beginnt der in früheren Ausgaben unter dem Titel *De mercede meretricis* als selbständige philonische Schrift aufgenommene Abschnitt, den Cohn auf Grund von Wendlands Untersuchung hier an seine richtige Stelle eingefügt hat. Wir haben es in diesem Abschnitt mit einem Muster populärphilosophischer Diatribe zu tun, einem rhetorischen Prunkstück, wie es sich in ähnlicher Vollkommenheit in Philos Schriften kaum wieder findet. Was unter einer Diatribe zu verstehen ist, erklären Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe. Berlin 1895 S. 3 f; namentlich S. 7, und Die hellenistisch-römische Kultur S. 39 ff.; Halbauer, *De diatribis Epicteti*, Leipz. Diss. 1911, S. 3 ff. Ueber Philos Anlehnung an ein stoisches Muster und das Verhältnis des hier geschilderten Redestreiches zwischen Lust (*ἡδονή*) und Tugend (*ἀρετή*) zu der Erzählung der Prodikeischen Fabel von Herakles am Scheidewege durch Xenophon (*Memorab.* II, 1), ebenso zu der Allegorie des Cleanthes bei Cicero, *De fin.* II 69 vgl. Wendland, *Neu entdeckte Fragm.* Philos S. 140 f. und Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates* II 1, S. 307 ff.

- 21 unsere ärgste Feindin : ihr Name aber ist Tugend <sup>1)</sup>. Die (Lust) nun kommt daher wie eine Dirne und Buhlerin <sup>2)</sup> in ihrer Ueppigkeit mit einem infolge der übermässigen Schwelgerei und Ueppigkeit einknickenden Gang. Beide Augen, mit denen sie nach den Herzen der jungen Leute angelt, wirft sie hin und her; dreiste Schamlosigkeit liegt in ihrem Blick. Den Kopf trägt sie hoch; unnatürlich reckt sie sich, herausfordernd kichernd und lachend. Mit überladnem Schmuck hat sie sich die Haare auf dem Kopfe durchflochten; die Augen hat sie mit Strichen umrändert, die Augenbrauen verhüllt; ein warmes Bad nach dem andern hat sie genommen; ihre rote Gesichtsfarbe hat sie sich selber gemacht, kostbare, mit Blumen überladene Kleider sich angezogen, sich Armringe, Halsketten und was alles aus Gold und Edelsteinen an Frauenschmuck hergestellt wird, umgehängt; sie duftet nach wohlriechenden Salben; den Marktplatz nennt sie ihr Zuhause; eine freche Gassenhure, geht sie in Ermangelung echter Schönheit dem
- 22 Unechten nach <sup>3)</sup>. Von ihren besten Freundinnen aber folgen ihr nach: Schlaueit, Frechheit, Treulosigkeit, Schmeichelei, Täuschung, Betrug, Lügnerie, Meineid, Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit; in ihrer Mitte steht sie wie eine Chortführerin und spricht zu dem Geiste: „Du, bei mir sind Schatzkammern aller Güter, so viele nur immer den Menschen zugänglich sind — denn die göttlichen sind ja im Himmel,

<sup>1)</sup> Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 189 f. verweist auf die ähnlichen Ausführungen De sobr. § 21 ff. Die — aus gleicher Quelle schöpfende — Weisheit Salomos 8,2 ff. begnügt sich mit eingehender Schilderung der Tugend und ihres Gefolges.

<sup>2)</sup> Die Personifizierung der Lust als einer Dirne findet sich bei Philo noch an verschiedenen anderen Stellen. Vgl. Wendland a. a. O. S. 140, Anm. 1.

<sup>3)</sup> Aehnlich, nur weniger ausführlich die Schilderung des Lasters bei Xenophon Memorab. II, 1. — Dazu die Nachahmung Xenophons durch Silius Italicus XV, 18—128:

Altera Achaemenium spirabat vertice odorem,  
Ambrosias diffusa comas, et veste refulgens,  
Ostrum qua fulvo Tyrium subfuderat auro:  
Fronte decor quaesitus acu, lascivaque crebras  
Ancipiti motu iaciebant lumina flammās.

und über sie hinaus wirst du nichts finden <sup>1)</sup>. Wenn du mit mir zusammenwohnen willst, werde ich dir diese Schatzkammern aufschliessen und dir für immer den reichlichsten Gebrauch und Genuss der Schätze darin gewähren. Vorher aber will ich dir die Menge der von mir verwalteten Güter nennen, damit du, sowohl wenn du mir zustimmst, sie aus freiem Entschluss übernimmst, als auch, wenn du dich von mir abwendest, sie nicht aus Unkenntnis verschmähest. Erholung ist bei mir und Sorgenfreiheit und Kampflosigkeit und Verzicht auf alle Mühsal, Farbenbuntheit und harmonierendste Stimmenklänge, kostbare Speisen und Getränke, alle möglichen Variationen süssester Düfte, Liebesfreuden ohne Unterlass, Spiele ohne Aufsicht, geschlechtlicher Verkehr ohne beschränkende Bestimmungen <sup>2)</sup>, freie Reden, Taten ohne Verantwortung, ein gänzlich sorgloses Leben, sanfter Schlaf und niemals ungestillte Sättigung. Wenn du nun mit mir Umgang <sup>24</sup> pflegen wolltest, werde ich dir aus allen Genüssen das für dich Passende bereit machen und es dir schenken, indem ich mit darauf achte, welche Speisen und Getränke dich ergötzen oder woran du Freude hättest, wenn du es mit deinen Augen sähest, mit deinen Ohren hörtest oder mit deiner Nase röchest. Es wird aber an nichts von dem mangeln, was du begehren könntest, ja, du wirst finden, dass noch mehr vorhanden ist, als du gebrauchst. Denn Pflanzen gibt es in den genann- <sup>25</sup> ten Schatzkammern, die sind immer grün, sie blühen und bringen immer Früchte über Früchte hervor, so dass die Blütezeit der jungen und frühen den bereits gereiften nacheilt

<sup>1)</sup> Hier wie in der folgenden Charakterisierung der Lust (ἡδονή) führt Philo eine scharfe Polemik gegen die Epikureer; vgl. zu der Anschauung, dass die Epikureer das höchste Gut in der niederen Lust sahen und die göttlichen Güter nicht achteten Usener, Epicurea p. 277, 1: Οἱ Ἐπιχούρειοι μόνην ἡδονὴν ἐσέβοντο ἄλλοι δυνεας und das Folg.

<sup>2)</sup> Philo unterscheidet ἐκνομοὶ συνουσταὶ und σύνδοτοι νόμμοι. Er tritt in Bezug auf den Geschlechtsverkehr die strengen Grundsätze der stoisch-kynischen Diatribe. Der Geschlechtsverkehr ausser der Ehe gilt ihm als unerlaubt; aber auch in der Ehe soll er beschränkt sein und nur der Kindererzeugung dienen; vgl. darüber Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 34 ff.; Ueber die Einzelgesetze III § 7 ff. und Anm.

- und sie erreicht. Auch nicht ein einziger Bürger- oder Söldnerkrieg verheerte diese Pflanzen jemals, sondern seit die Erde sie zum ersten Male aufnahm, nährt sie sie wie eine gute Amme; ihre Wurzeln senkt sie wie stärkste Grundmauern nach unten, das Reis über der Erde aber reckt sie himmelhoch empor; Zweige lässt sie als den Händen und Füßen bei den Lebewesen entsprechende Nachahmungen hervowachsen; Blätter, den Haaren vergleichbar, lässt sie als Schutz und als Schmuck zugleich ergrünen, und endlich Früchte, um deren
- 26 willen ja jene nur da sind.“ Als das die andere hörte — denn sie stand wohl im Verborgenen, aber doch in Hörweite, und da sie fürchtete, der Geist werde sich durch so viele Geschenke und Versprechungen ahnungslos zum Gefangenen machen und als Sklave davonschleppen lassen, zumal da er noch in dem so schön und farbenschillernd zum Betrüge künstlich hergerichteten Anblick befangen war — denn durch Amulette und Zaubermittel reizte, verlockte und kitzelte ihn die Lust <sup>1)</sup> —, trat sie hervor und erschien plötzlich und führte alle Erkennungszeichen einer freien Bürgerin vor <sup>2)</sup>; einen festen Gang, einen ruhig-ernsten Blick, eine lautere Farbe der Scham und des Körpers, eine echte Sittsamkeit, ein reines Leben, eine unwandelbare Gesinnung, eine Rede ohne Falsch, das untrüglichste Abbild einer gesunden Denkungsart, eine einfache Tracht, eine ruhige Bewegung, ein schlichtes Kleid und den Schmuck des Edelmutes und der Tugend, die mehr wert ist als Gold.
- 27 Und es folgten ihr: Frömmigkeit, Gottesfurcht, Wahrheit, Recht, Heiligkeit, Eidestreue, Gerechtigkeit, Billigkeit, Bundestreue, Gemeinsinn, Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Anstand, Mässigkeit, Sanftmut, Genügsamkeit, Zufriedenheit, Schamge-

<sup>1)</sup> „Verlockte und kitzelte ihn die Lust“ = γαργαλισμούς ενεργάζετο: ein aus dem Sprachschatz Epikurs, gegen dessen Philosophie Philo in dem ganzen Abschnitt polemisiert, entlehnter Ausdruck. Vgl. Usener, Epicurea 418; Athenaeus XII p. 546.

<sup>2)</sup> Schon bei Xenophon wird die Tugend als „Freie“ eingeführt a. a. O. § 22: τὴν μὲν ἑτέραν ἐλευθέριον. Philo selbst liebt es, dem Tugendhaften und Weisen das Epitheton ἐλεύθερος zu geben, und widmet dem Nachweis dass der Gute frei sei, eine besondere Abhandlung: Quod omnis probus liber.



fühl, Friedensliebe, Tapferkeit, Edelmut, Einsicht, Vorsicht, Klugheit, Aufmerksamkeit, Besserung, Frohsinn, Freundlichkeit, Milde, Güte, Menschenliebe, Hochherzigkeit, Glückseligkeit, Tüchtigkeit. Der Tag würde mir darüber vergehen, die Namen der Einzeltugenden aufzuzählen <sup>1)</sup>. Diese standen zu <sup>28</sup> ihren beiden Seiten und umgaben sie in der Mitte wie eine Leibwache. Sie aber begann, nachdem sie ihre gewohnte Haltung angenommen hatte, mit folgenden Worten: „Die bezaubernde, buhlerische, märchendichtende Lust sehe ich da grossartiger geschmückt und sich gleissnerisch beständig mit dir unterredend, so dass ich — denn ich hasse von Natur das Böse — in der Furcht, du könntest ahnungslos betört werden und den schlimmsten Uebeln zustimmen, als wären es überschwengliche Güter, es für gut fand, die Eigenschaften dieses Weibes ganz wahrheitsgemäss offen zu verkünden, dass du nichts in Unkenntnis des dir Zutraglichen von dir stösst und wider Willen in dein Unglück rennst. Wisse also, dass der ganze <sup>29</sup> Schmuck, dessen sie sich bedient, nicht ihr gehört; denn von den Dingen, die die echte Schönheit ausmachen, bringt sie nichts Eigenes aus sich heraus auf, sondern sie hat sich Fangnetze und Schlingen zur Jagd auf dich umgehängt, eine unechte und falsche Wohlgestalt, die du nur ins Auge zu fassen brauchtest, um, wenn du bei gesundem Verstande wärest, ihr die Jagd erfolglos zu machen <sup>2)</sup>. Die Augen entzückt sie mit ihrer Erscheinung, die Ohren lässt sie klingen, wenn sie ihre Stimme erhebt; die Seele aber, den allerwertvollsten Besitz, pflegt sie durch diese und alle anderen Teile zu schänden <sup>3)</sup>. Von allen ihren Gütern schilderte sie die, die dir vermutlich, wenn du von ihnen hörst, gefällig sein werden; die unzähligen

68 M

<sup>1)</sup> Die hier aufgezählten Tugenden gehören sämtlich zur stoischen Tugendlehre.

<sup>2)</sup> Vgl. All Erkl. III § 61 ff. über die Lust als Betrügerin.

<sup>3)</sup> Auch diese Stelle richtet sich gegen Epikur, der die Seele völlig vom Körper abhängig machte; vgl. Cicero De finibus I § 55: *animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus.*

andern aber, die keinen leichten Lebensgenuss böten <sup>1)</sup>, verschwieg sie mit absichtlicher Tücke in der Annahme, dass  
 30 ihnen gutwillig keiner zustimmen werde. Ich aber werde auch diese enthüllen und offen vorzeigen und die Art und Weise der Lust nicht nachahmen, nur das, was an mir anziehend ist, zur Schau zu stellen, das Missliche aber zu verschleiern und zu verhüllen, sondern ich werde im Gegenteil das, was aus sich selbst heraus Genuss und Freude gewährt, mit Stillschweigen übergehen, da ich weiss, dass es selber seine Stimme erheben wird, und zwar durch seine Werke. Das Lästige und Beschwerliche aber werde ich richtig und mit seinen nackten Namen darlegen und es in den Mittelpunkt der Erörterung stellen, sodass klar das Wesen eines jeden auch für getrübte Augen hervorleuchte. Denn schöner und wertvoller als die höchsten Güter der Lust werden die Dinge, die bei mir als die grössten Uebel erscheinen, von denen erfunden werden, die sich  
 31 ihrer bedienen. Doch bevor ich von meinen eigenen anfangе, will ich, soviel als möglich, der Dinge Erwähnung tun, die von der Lust mit Stillschweigen übergangen wurden. Denn als sie von den Schätzen sprach, die sie verwaltete, von Farben, Klängen, Düften, Geschmacksempfindungen, Fähigkeiten, Kräften des Gefühls und der gesamten sinnlichen Wahrnehmung, und sie mit verlockend anzuhörenden Worten würzte, hat sie ihre sonstigen Leiden und Gebrechen nicht verraten, die du notwendigerweise, wenn du jene erwählst, aufnehmen müsstest, in der Absicht, dass du durch den Lufthauch irgend eines Vor-  
 32 teils emporgehoben dich in ihren Netzen fängest. Wisse du nun, dass einer, der zum Anhänger der Lust geworden ist, folgendes alles sein wird: zu allem fähig, frech, unpassend, ungesellig, unbrauchbar, gesetzlos, lästig, jähzornig, haltlos, unverschämt, zuchtlos, leichtfertig, boshaft, ziellos, ungerecht, unbillig, unfreundlich, unversöhnlich, unverträglich, habsüchtig, keinem Gesetz gehorchend, niemand befreundet, ohne Heim,

<sup>1)</sup> Der Satz deutet ebenfalls darauf hin, dass Philo hier die epikureische Güterlehre im Auge hat. Die Worte *προσηνῇ* (gefällig) und *ῥαστώνῃ* (leichter Lebensgenuss) gehören zum epikureischen Wortschatz; vgl. Usener, *Epicurea*, p. 279, 22: τὰ καλὰ ταῦτα καὶ λεῖτα καὶ προσηνῇ κινήματα τῆς σαρκός, ähnlich p. 280, 2=p. 284, 10: τὴν Ἐπικουρίου σχολὴν καὶ ῥαστώνην.

ohne Vaterland, aufrührerisch, ordnungslos, gottlos, unheilig, unstät, unbeständig, ohne Gottesdienst, ungeweiht, fluchbeladen, die Altäre belauernd<sup>1)</sup>, verrucht, blutbefleckt, unanständig, roh, tierisch, knechtisch, feige, zügellos, ungebührlich, unzüchtig, schamlos, schmutzig, unmässig, unersättlich, prahlerisch, scheinklug, selbstgefällig, beschränkt, hämisch, klatsch-süchtig, zänkisch, gehässig, aufgeblasen, betrügerisch, gauklerisch, eitel, ungebildet, stumpfsinnig, unharmonisch, treulos, unfolgsam, unbändig, ein Schwindler, ein Schalk, ein Possen-reisser, arglistig, verrufen, versteckt, unzugänglich, sittlich verderbt, übelgesinnt, ungleichmässig, schwatzhaft, weitschweifig, spitzfindig, ein Luftikus, ein Schmarotzer, träge, unbesonnen, 9 M. unberechenbar, unvorsichtig, nachlässig, unvorbereitet, ungezogen, sündhaft, im Irrtum befangen, zerfallen, ungepflegt, verwahrlost, lüstern, umherschweifend, zerstreut, nachgiebig, hinterlistig, heuchlerisch, doppelzüngig, verräterisch, lauernd, gewissenlos, regellos, bedürftig, immer unsicher, umherirrend, geängstigt, in Erregung begriffen, leicht anzugreifen, in rasender Hast, voll Ueberdruß, am Leben hängend, ehrgeizig, heftig im Zorn, von schlimmer Gemütsart, missmutig, tieftraurig, von schlechtem Temperament, furchtsam, exzentrisch, unschlüssig, misstrauisch, reulos, unfrei, argwöhnisch, hoffnungslos, weinerlich, sich am Unglück weidend, von Wut gepackt, verfehlt, unausgebildet, unheilstiftend, von schmutziger Gewinnsucht, egoistisch, freiwillig als Sklave dienend, Feindschaft suchend, nach Volksgunst haschend, sein Haus schlecht verwaltend, störrisch, weibisch, siech, sich verschleudernd, spottsüchtig, ein Näscher, ein Schwachkopf, des reinsten Unsegens voll. So steht es mit den grossen Ge- 33 heimnissen der wunderschönen und vielbeehrten Lust. Die verschwieg sie absichtlich aus Furcht, du könntest dich, wenn du um sie wüsstest, von der darauf hinauslaufenden Gemeinschaft mit ihr abwenden. Wer aber könnte in würdiger Weise die Fülle und Grösse der Güter nennen, die von mir verwaltet 7 M. werden? Es kennen sie aber, die schon teil an ihnen haben, und die, denen die Natur gnädig ist, werden sie wiederum kennen lernen, wenn sie zur Teilnahme an dem Gastmahl ge-

<sup>1)</sup> βαυολόχος: von βῶμος und λαλάω = an den Altären lauernd, um etwas vom Opfermahl zu erhaschen; vgl. Ueber die Einzelges. III § 101.

rufen sind, nicht an einem solchen, durch das die Genüsse des gefüllten Magens den Körper fett machen<sup>1)</sup>, sondern an einem, durch das die Denkkraft genährt und im Reigentanze  
 34 mit den Tugenden froh und heiter wird. (6.) Deshalb nun und weil ich vorher sagte, dass alle meine wahren Güter<sup>2)</sup>, auch wenn sie mit Stillschweigen übergangen werden, von sich aus ihre Stimme zu erheben pflegen, verzichte ich darauf, über sie zu reden. Bedürfen doch auch Sonne oder Mond keines Interpreten (für die Tatsache), dass sie die ganze Welt,  
 die eine am Tage, der andere in der Nacht aufgehend, mit ihrem Lichte erfüllen; sondern es ist für sie das Leuchten ein keines Zeugen bedürftiger Beweis, der bekräftigt wird durch die Augen, ein deutlicheres<sup>3)</sup> Erkenntnismittel als die  
 35 Ohren<sup>3)</sup>. Das aber, was von meinen Gütern am meisten Verdruß und Schwierigkeit zu verursachen scheint, werde ich, ohne mit etwas zurückzuhalten, freimütig nennen. Denn dieses scheint in der Vorstellung zwar auf den ersten Anblick beschwerlich zu sein, bei näherer Beschäftigung damit aber ganz angenehm und nach vernünftiger Ueberlegung zuträglich. Es ist aber die dem leichten Lebensgenuss verhasste Anstrengung, die mit sich bringt den unerbittlichen Kampf gegen die Lust, ein erstes und grösstes Gut. Denn wahrhaftig, als Anfang eines jeden Gutes und jeder Tugend hat Gott die Menschen auf die Anstrengung hingewiesen<sup>4)</sup>, ohne die du bei dem sterb-

<sup>1)</sup> Eine Anspielung auf Epikurs Spruch: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή. καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περὶ τὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφορὰν: Usener, Epicurea p. 278, 10.

<sup>2)</sup> Ich folge Wendlands Coniectur: τὰ ὅσα παρ' ἐμοὶ ὄντως ἀγαθὰ.

<sup>3)</sup> Die Worte, die Philo hier wählt (ἀμάρτυρος πᾶσις ὀφθαλμοῖς ὧτων ἐναργεστέρῳ κριτηρῷ βεβαιουμένη) klingen deutlich an Heraklits Ausspruch an, Diels Vorsokr. 3 12 B 101a: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. Vgl. auch Herodot I 8; Dio 12, 71. Dieselbe Wendung bei Philo selbst Ueber das Leben Mosis I § 274; Ueber die Einzelges. IV § 60 (s. die Anm.); vgl. § 137.

<sup>4)</sup> Diesem Ausspruch Philos liegt der von Xenophon (Memorab. II 1, 20) zitierte Vers des Epicharm zu Grunde: τῶν πόνων πολλοῦσαν ἄμιν πάντα τὰ γὰρ οἱ θεοί, vgl. Kaibel, Fragm. poet. Graec. VI 1, 287. Einen anderen Lobpreis der Mühe gibt Philo im II. Buche Ueber das Leben Mosis § 182—185; s. aber die Anm. z. All. Erkl. III § 135. Der Preis der Anstrengung oder Mühe (πόνος) bei Philo ist auf kynisch-stoischen Einfluss zurückzuführen; vgl. Wendland a. a. O. S. 142 ff.

lichen Geschlechte von den Gütern keines von Bestand finden wirst. Denn wie es unmöglich ist, ohne Licht zu sehen, da weder <sup>36</sup> die Farben noch die Augen zu einer Gesichtswahrnehmung genügen — denn als Bindemittel zwischen beiden sah die Natur das Licht vor, durch das das Auge sich mit der Farbe vereint und sich ihr anpasst, während im Dunkeln beider Kraft nutzlos ist<sup>1)</sup> —, ebenso ist auch das Auge der Seele<sup>2)</sup> ausserstande, eine tugendhafte Handlung in sich aufzunehmen, wenn sie nicht, so wie (das Auge) das Licht, die Anstrengung als Mitarbeiterin zu Hilfe nimmt. Denn sie ist in die Mitte gestellt zwischen die Denkkraft und das Gute, zu dem die Denkkraft hinstrebt, und indem sie jene von der einen, diese von der anderen Seite je mit einer Hand an sich zieht, schafft sie selber die vollkommenen Güter der Freundschaft und Harmonie. (7.) Denn wähle von den Gütern, welches du willst, du wirst <sup>37</sup> finden, dass es durch Anstrengung zustande kommt und gefestigt wird. Frömmigkeit und Heiligkeit sind Güter, aber wir können sie nicht erlangen, ohne Gott zu dienen; Dienst aber ist verbunden mit dem in Anstrengungen bestehenden Trachten nach Ehrung. Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit sind allesamt schöne Tugenden und vollkommene Güter, aber nicht mit Leichtigkeit sind diese zu erwerben, sondern man muss froh sein, wenn sie durch fortwährende Bemühungen uns

<sup>1)</sup> Philo folgt hier der Aristotelischen Lichttheorie (vgl. De anima II 7 p. 418 b), nach der das Licht als das Durchsichtige (*διαφανές*) sich mit dem Undurchsichtigen, d. i. dem Körper, mischt. Aus dieser Mischung entsteht die objektive Farbe. Dadurch wird der Körper selbst lichtfähig (De sensu 439 b 8: τὸ διαφανές ὑπάρχει ἐν τοῖς σώμασι πᾶσι). Die Farbenempfindung des Auges entsteht dann durch Umwandlung des *δυνάμει* Durchsichtigen im Auge in aktuell Durchsichtiges durch Vermittlung des Lichtes; vgl. J. Ziaja, Die aristot. Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Breslau 1896 S. 4 ff.

<sup>2)</sup> Das Auge der Seele (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), ein von Plato geprägter Ausdruck; vgl. Rep. VII 533 D. Soph. 254 A; vgl. Theaet. 164 A. Symp. 219 A: ἡ . . . τῆς διανοίας ὄψις. Das Bild war auch dem Posidonius nicht unbekannt (Cicero, Tusc. I 45); vgl. Cumont, Le mysticisme astral 10,1; Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen S. 146. Wohl aus seinem Kommentar zum Timäus (vgl. das Fragment bei Sextus Adv. math. VII 93) stammen die an unsere Stelle anklingenden Ausführungen Ueber die Einzelges. I § 42.

freundlich gesinnt werden. Da nicht jeder Seele Instrument wie eine volltönende und starke Harmonie das Streben, Gott und der Tugend wohlzugefallen, auszuhalten vermag, wird es oft schlaff und matt, so dass es von den höchsten zu den mittelmässigen Kunstleistungen heruntergeht <sup>1)</sup>. Doch auch bei <sup>38</sup> diesen mittelmässigen Leistungen gibt es viel Mühsal. Achte nur auf alle, die sich in encyklopädischen <sup>2)</sup> und den sogenannten propädeutischen <sup>3)</sup> Wissenschaften üben; achte auch auf die Ackerbauer und alle, die ihren Lebensunterhalt aus irgend welchen Gewerben aufbringen: sie werden ihre Sorgen bei Tag und bei Nacht nicht los, sondern hören nicht auf, sich immer und überall, wie das Sprichwort sagt, mit Hand und Fuss und aller Kraft abzumühen, so dass sie sich dafür oft <sup>P.</sup> <sup>39</sup> sogar den Tod holen. (8.) Aber wie die Menschen, die sich eine ihnen gefügige Seele erwerben wollen, notgedrungen den Tugenden der Seele dienstbar sein müssen, so müssen auch die, die es vorziehen, dass sie einen gefügigen Körper haben, ihrer Gesundheit und den mit ihr zusammenhängenden Kräften dienstbar sein; und in der That, sie dienen unter unendlichen und unaufhörlichen Mühen, zu denen noch die Sorge kommt um die in ihnen ruhenden Kräfte, aus denen sie zusammengesetzt <sup>40</sup> sind. Du siehst also, dass alle Güter aus der Anstrengung hervorspriessen und erblühen wie aus einer einzigen

---

<sup>1)</sup> Diesem Bilde Philos liegt die materialistische stoische Anschauung zu Grunde, nach der die Tugend auf der „Wohlgespanntheit“ (εὐτρονία) des Seelenstoffes (πνεῦμα) beruht; vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III, 1<sup>4</sup> S. 121 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Die encyklopädischen Wissenschaften sind für Philo (De congr. erud. gr. § 11) Grammatik, Geometrie, Astronomie, Rhetorik und Musik. Es sind die bei den Römern durch Dialektik und Arithmetik ergänzten sieben freien Wissenschaften. Aehnliche, teils vollständigere, teils noch fragmentarischere Aufzählungen bei Philo. De agricult. § 18. De ebriet. § 49. De somn. I § 205 u. ö.

<sup>3)</sup> Der Wert der encyklopädischen Wissenschaften liegt nach Philos Schrift De congressu und den auf die gleiche Quelle (wohl Posidonius' Protreptikos) zurückgehenden Ausführungen Ciceros (Hortensius fg. 9 Baiter) und Senecas darin, dass sie die unerlässliche Vorschule zur Philosophie darstellen, mit der sie sich an Wert nicht vergleichen dürfen; rudimenta sunt nostra, non opera Sen. Ep. 88,1.



Wurzel <sup>1)</sup>). Niemals darfst du es wagen, sie fahren zu lassen; denn du würdest mit ihr zugleich, ohne es zu merken, den ganzen Güterschatz preisgeben. Der Lenker des ganzen Himmels und Weltgebäudes ist wohl im Besitze der Güter und gewährt sie, wenn er will, in gänzlicher Mühelosigkeit, da er ja auch einst unsere so grosse Welt mühelos erschaffen hat und jetzt und in Ewigkeit niemals aufhört, sie zu erhalten — denn die Unermüdlichkeit ist vor allem eine göttliche Eigenschaft — <sup>2)</sup>), keinem Sterblichen aber hat die Natur den Besitz eines Gutes ohne Anstrengungen geschenkt <sup>3)</sup>), damit auch auf diese Weise die Gottheit als das allein glückliche unter den Geschöpfen gepriesen werde. (9.) Ich meine, die Anstrengung verleihe dieselbe <sup>41</sup> Kraft wie die Speise<sup>4)</sup>). Wie diese das Leben ganz von sich abhängig gemacht und auch alle Taten und Leiden im Leben mit sich in Verbindung gebracht hat, so hat auch die Anstrengung die Güter an sich gefesselt. Wie nun die Menschen, die am Leben hängen, die Speise nicht vernachlässigen dürfen, so müssen die, die nach dem Besitz der Güter streben, auf Anstrengung gefasst sein. Denn was für das Leben die Speise, das ist für das Gute die Anstrengung. Sie allein also vernachlässige nie, damit du alle Güter in Fülle genieusst. So wirst <sup>42</sup> du, wenn auch nach Geburt der Jüngere, doch der Aeltere genannt und der Erstgeburt für würdig befunden werden. Wenn du aber dich ständig vervollkommnend zum Ziele gelangtest, so wird dir der Vater nicht allein das Recht der Erstgeburt schenken, sondern auch das ganze väterliche Erbteil, wie auch dem Jakob, der das Laster an seinen Grundlagen

<sup>1)</sup> Der Satz ist als Gegenstück gedacht zu der oben (Anm. z. § 33) zitierten epikureischen Formel, nach der Anfang und Wurzel jedes Gutes die niedere Lust ist.

<sup>2)</sup> Den Gedanken des Gegensatzes zwischen göttlicher Ruhe und dem das Reich des Werdens beherrschenden Grundgesetz des πόνος führt Philo Ueber die Cherubim § 88 ff. näher aus; vgl. Quaest. in Gen. IV 1 A. 240: intelligibilem vitam laboris nesciam. Dieselbe Antithese findet sich im Phokylideischen Gedicht V 153–173; vgl. hierzu Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 144. Die Mühelosigkeit des göttlichen Schaffens ist auch betont in der Schrift Περὶ κόσμου; vgl. Capelle, N. Jahrb. 15 (1905) S. 556.

<sup>3)</sup> Siehe oben § 35.

<sup>4)</sup> Derselbe Vergleich findet sich auch bei Seneca Ep. 31,4.

und Fundamenten anpackte<sup>1)</sup> und anerkannte, was ihm widerfuhr, indem er sagte: „Gott erbarmte sich meiner, und mir gehört alles“ (1 Mos. 33,11), zugleich in belehrender und erzieherischer Absicht. Denn in der Barmherzigkeit Gottes  
 43 liegt alles verankert. (10). Das aber hat er gelernt von seinem Grossvater (und dem Lehrer) seiner eigenen Bildung Abraham, der dem allweisen Isaak<sup>2)</sup> sein ganzes Vermögen schenkt (1 Mos. 25,5), ohne etwas von seinem Grundbesitz den Bastarden und den verkehrten Berechnungen der Keksweiber zu hinterlassen, sondern Geringes schenkte er auch jenen Geringen. Denn der Grundbesitz, die vollkommenen Tugenden, sind allein des Vollkommenen und Edelgeborenen Eigentum, die mittleren Pflichten<sup>3)</sup> aber macht er auch für die Unvollkommenen passend, die nur bis zu den allgemeinen Vorkenntnissen gelangt sind, mit denen Hagar und Ketura anfangen,  
 44 Hagar die „Ansiedlung“<sup>4)</sup> und Ketura die „Duftende“<sup>5)</sup>. Denn wer sich nur an die vorbereitenden Wissenschaften hält, ist Anwohner der Weisheit, wohnt nicht in ihr und sendet gleichsam eine Art angenehmen Duftes von der die schauende Erkenntnis umgebenden Hülle der Seele zu. Speisen aber braucht

<sup>1)</sup> Philo denkt hier an die allegorische Auslegung von 1 Mos. 27,36, die er Alleg. Erkl. III § 191 gibt: Jakob, das Symbol des tugendhaften Menschen, packt Esau, das Laster, an der Ferse, das heisst an seinen Grundlagen und Fundamenten.

<sup>2)</sup> Isaak, der „Allweise“, weil er der höchsten Stufe der Wissenschaft, der intuitiven Erkenntnis Gottes, gewürdigt wurde und durch natürliche Anlage (φύσει) das Wissen und die Tugend besass: siehe Anm. zu § 6.

<sup>3)</sup> Die Stoa unterscheidet die vollkommenen Tugenden (αἱ τέλει ἀρεταί, auch κατορθώματα) und die „mittleren Pflichten“ (τὰ μέσα τῶν καὶ ἀχρήστων): vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 204 ff.

<sup>4)</sup> Philo bringt den Namen הגר mit גר „Fremdling, Boissasse“ zusammen und sieht in ihr das Symbol der „vorbereitenden Wissenschaften“: vgl. All. Erkl. III § 244 und Anm. Zur Begründung ihrer Zurücksetzung hinter die Weisheit zieht er § 44 Schluss die Unterscheidung zwischen den vollberechtigten „Autochthonen“ und den höchstens geduldeten Fremden heran, die wohl vom Standpunkt des antiken Staatsrechts, nicht aber von dem des stoischen Kosmopolitismus aus, dem Philo oft zustimmt, berechtigt war.

<sup>5)</sup> Siehe 1 Mos. 25, 1: „Abraham aber nahm nochmals ein Weib, namens Ketura“. קטורה=Duft, Wohlgeruch, von קטר. Nach dem folgenden scheint Philo Hagar und Ketura für dieselbe Person zu halten: eigentümlicherweise tut dies auch der Midrasch Bereschith rabba z. St.

dieser, nicht Däfte, um gesund zu sein. Den Geruch aber, sagt man, habe die Natur als Diener des Geschmacks wie einen untergebenen Vorkoster am Königshofe sinnreich erschaffen. Den Herrschern aber soll man immer vor den Untertanen dienen und den einheimischen Wissenschaften vor den zugezogenen“. Als der Geist das hörte, wendet er sich weg <sup>45</sup> von der Lust und gesellt sich der Tugend zu, überzeugt von ihrer ungekünstelten, echten und dem Heiligen am besten geziemenden Schönheit. Nun wird er auch ein Hirt der Schafe, der unvernünftigen Seelenkräfte Leiter und Lenker, der sie nicht ohne Ordnung aufsichts- und führerlos in der Irre schweifen lässt, damit die haltlosen Charaktere nicht gleichsam in schutz- und vormundschaftsloser Verwaisung aus Mangel an Hütern dabei zu Grunde gehen<sup>4</sup>). (11.) Ein ganz seiner <sup>46</sup> Tugend entsprechendes Werk nimmt also der Tugendbeflissene (Jakob) auf sich und schickt sich an, „zu weiden die Schafe Labans“ (1 Mos. 30,36), der (der Beschäftigung mit) Farben, Formen und überhaupt seelenlosen Körpern obliegt<sup>2</sup>), und zwar (weidet er) nicht alle, sondern nur die „Uebriggebliebenen“. Was soll das heissen? Auf doppelte Art pflegt das Unvernünftige aufzutreten, das eine neben der begreifenden Vernunft, wie manche Leute einen, der von Sinnen ist, unvernünftig nennen, das andere infolge des unvernünftigen Fehlens der Vernunft, wie von den Lebewesen die gar nicht mit Vernunft begabten (unvernünftig genannt werden). Seine (des Laban) un- <sup>47</sup> vernünftigen Regungen nun, ich meine aber die Kräfte neben der begreifenden Vernunft, hüten die Söhne Labans „drei Tagereisen entfernt“ (ebd.), d. h. in symbolischer Auslegung: in alle Ewigkeit von dem Tugendhaften getrennt. Dreifach nämlich ist die Zeit geteilt, da sie aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht<sup>3</sup>). Die nach der andern Auffassung

<sup>1</sup>) Durch diesen gewaltsamen Uebergang kommt Philo auf sein eigentliches Thema, die allegorische Auslegung des Satzes „Und Abel wurde ein Schafhirt“, nach dem langen Exkurs zurück.

<sup>2</sup>) Laban, von לבן = weiss, wird von Philo als Sinnbild der bunten Sinnenwelt aufgefasst. Vgl. Alleg. Erkl. III § 15; Quod. det. pot. ins. sol. § 4.

<sup>3</sup>) Die „dreifach“ geteilte Zeit sollen die drei Tagereisen vorstellen. Wenn die unvernünftigen Triebe drei Tagereisen fortgeführt werden, so werden sie also durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. „in alle Ewigkeit“ entfernt.

unvernünftigen (Regungen) aber, nicht diejenigen, die neben der rechten Vernunft existieren, sondern alle der Vernunft (überhaupt) baren, an denen auch die unvernünftigen Tiere teilhaben, die will der Tugendbeflissene seiner Sorge würdigen, da er der Ansicht ist, dass ihre Verirrungen weniger aus boshafter Schlechtigkeit als vielmehr aus ungebändigter Unwissenheit  
 48 entstanden sind. Für die Unwissenheit nun, ein unfreiwilliges und leichtes Leiden, gibt es ein unschwer anzuwendendes Heilmittel: die Unterweisung. Die Schlechtigkeit aber, eine mit Bewusstsein erworbene Krankheit der Seele, macht die Abwendung schwierig, wenn nicht ganz unheilbar. Da nun von ihrem allweisen Vater dessen Söhne unterwiesen wurden, werden sie, selbst wenn sie nach Aegypten, dem lasterliebenden Körper <sup>1)</sup>, hinabstiegen und auf den Zerstreuer der Güter, den Pharao <sup>2)</sup>, trafen, der König zu sein glaubt des zusammengesetzten Wesens <sup>3)</sup>, über nichts an seiner prächtigen Rüstung betroffen bekennen, dass sie „Schafhirten sind, nicht allein sie  
 49 selber, sondern auch ihre Väter“ (1 Mos. 47,3). (12.) Und doch kann wohl keiner auf Macht und Herrschaft einen solchen Stolz haben wie diese Männer auf ihren Hirtenstand. Gilt doch denen, die denken können, für heiliger als eine Königsherrschaft die Tätigkeit, Macht auszuüben gleichwie über eine Stadt oder ein Land über Körper und Sinnlichkeit und Magen und Magengelüste und die anderen Leidenschaften und über die Zunge, kurz: über alles Zusammengesetzte kräftig und ganz energisch und doch wiederum nach Gebühr die Führung übernommen zu haben <sup>4)</sup>. Denn bald muss man, wie ein Wagenlenker seinen Tieren, den Leidenschaften die Zügel

---

<sup>1)</sup> Ueber die allegorische Auslegung Aegyptens als des lasterliebenden Körpers vgl. De agricultura § 84 ff. Ueber Abraham § 103.

<sup>2)</sup> Pharao von פָּרַע = zerstreuen. Siehe über ihn weiter unten § 69; vgl. Allegor. Erklär. III § 12 und Anm.; De somniis II § 215.

<sup>3)</sup> Das Zusammengesetzte (τὸ σύγκριμα) ist bei Philo stets das Körperliche im Gegensatz zu der als Einfaches und Einheitliches gedachten Seele.

<sup>4)</sup> Diese Ausführung beruht auf stoischen Anschauungen, nach denen allein der Weise der rechte König ist. Ueber andere Stellen, an denen Philo denselben Gedanken entwickelt und dessen Beziehung zur stoischen Philosophie vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 49 f.

lockern, bald wieder sie ablenken und zurückhalten, wenn bei dem Nachlassen der Zügel ihr Ansturm und Andrang auf die Aeusserlichkeiten zu stark werden sollte. Auch bewundere ich <sup>50</sup> den Gesetzeswächter Moses, der, überzeugt von der Grösse und Herrlichkeit des Hirtenamtes, sich selber den Beruf erwählte. Leitet und führt er doch die Entschlüsse des überflüssigen <sup>1)</sup> Jethro und bringt sie aus den unruhigen Staatsgeschäften <sup>2)</sup> in die Wüste, wo kein Unrecht geschieht. „Denn er trieb die Schafe hinab in die Wüste“ (2 Mos. 3,1). Daher kommt <sup>51</sup> es auch, dass „ein Greuel der Aegypter ist ein jeglicher Schafhirt“ (1 Mos. 46,34). Denn die Lenkerin und Wegweiserin zu den Gütern, die rechte Vernunft, verabscheut ein jeder die Leidenschaften Liebende, ebenso wie die unverständigsten unter den Kindern ihre Lehrer und Erzieher verabscheuen und jedes zurechtweisende und zügelnde Wort <sup>3)</sup>. Moses aber sagt: „die Greuel Aegyptens werden sie Gott opfern“ (2 Mos. 8,26), nämlich die Tugenden, untadelige und wohl geziemende Opfer, die (aber) jeder unverständige Mensch verabscheut. So wird Abel, der das Beste auf Gott bezieht, ein Hirte genannt, Kain aber, der es auf sich selbst und seinen eigenen Geist bezieht, ein Ackerbauer. Was es aber heisst, den Acker zu bebauen (1 Mos. 4,2), haben wir in den früheren Büchern erklärt <sup>4)</sup>.

(13) „Und es geschah nach (einigen) Tagen, dass Kain <sup>52</sup> von den Früchten des Ackers dem Herrn ein Opfer brachte“ (1 Mos. 4,3). Zwei Vorwürfe gegen den Selbstsüchtigen: der

<sup>1)</sup> Jethro = *Ἰθθόρ* wird von *יִתְר* überschüssig sein abgeleitet und als überflüssiger, zum Irrtum verleitender Dünkel gedeutet; vgl. *De agricultura* § 43. *De mutatione nom.* § 103; s. auch über die Einzelges. IV § 173 ff. und Anm.

<sup>2)</sup> Vielleicht denkt Philo an den Zusammenhang von Midian = *מִדְיָן* mit *יָדָן* „richten“: vgl. *All. Erkl.* III § 13 und Anm.

<sup>3)</sup> Nach altstoischer Anschauung sind die Leidenschaften und Affekte nur Verdrehungen der rechten Vernunft (*ὁρθὸς λόγος*). „Die Dummheit sendet und hetzt sie, gleichsam als Furien, in das Leben der Menschen“. Cicero, *Tuscul.* III § 25.

<sup>4)</sup> Die Stelle über den Ackerbau, den Kain treibt, ist uns in den vor-  
ausgehenden Büchern wahrscheinlich verloren gegangen. Im Buche *De agricultura* § 21–25 jedoch findet sich eine Erörterung über 1 Mos. 4,2, die die Lücke hier vollständig ausfüllt.

eine (liegt in den Worten), dass er „nach einigen Tagen“, aber nicht sofort Gott seinen Dank abstattete, der andere, (dass er es tat) „von den Früchten“, aber nicht von den ersten p. 172 Früchten, deren gebräuchlicher Name „Erstlinge“ ist. Jede der Beschuldigungen wollen wir untersuchen, und zwar zunächst die der Reihenfolge nach erste. Mit höchster Eile und Beschleunigung muss man die guten Werke tun, ohne Zögern und Zaudern<sup>1)</sup>. Das beste Werk aber ist der ungesäumte Dienst gegen das erste Gut<sup>2)</sup>. Deshalb ist auch verordnet: „Wenn du ein Gelübde getan, sollst du nicht zögern, es zu erfüllen“ (5 Mos. 23, 24). < Besser nämlich ist es, kein Gelübde zu tun, als eins zu tun und es nicht zu erfüllen; wenn du nämlich einen Verzug eintreten lässt, erfüllst du es nicht >. Ein Gelübde aber ist die Forderung guter Dinge von Gott < verbunden mit dem Versprechen, eine Spende dafür zu entrichten<sup>3)</sup> >. Die Verordnung aber lautet dahin, es solle, wer das Erhoffte erlangt hat, Gott ehren, nicht sich selbst, und solle es möglichst sofort tun und

54 ohne Säumen. Von denen aber, die hierbei nicht richtig handeln, büssten die einen durch Vergessen der empfangenen Wohltaten einen grossen Schatz ein, nämlich die Dankbarkeit, die anderen hielten aus übergroßem Dünkel sich selbst für die Urheber der ihnen zugefallenen Güter, aber nicht den wahren Urgrund; die dritten endlich sind solche, die eine leichtere Sünde als diese, eine schwerere aber als die ersteren begehen; denn wenn sie auch als Ursache der Güter den führenden Geist erklären, so sagen sie doch, das Gute sei ihnen nach Recht und Billigkeit zugefallen; seien sie doch klug und tapfer, besonnen und gerecht, sodass sie deshalb auch der

55 göttlichen Gnadengaben würdig erachtet worden seien. (14.) Gegen jeden wendet sich nun das heilige Wort und sagt zu dem ersten, der das Gedenken aufgehoben hat und die Ver-

<sup>1)</sup> In dieser Forderung trifft Philo mit der jüdischen Ethik zusammen; vgl. Ueber die Einzelges. I § 83 und Anm.; Talm. Joma 33 a. u. ö.: man soll an guten Werken nicht vorübergehen, d. h. sie nicht aufschieben.

<sup>2)</sup> Das erste Gut ist Gott; denn er steht noch über allen Gütern der Erde; vgl. Ueber die Welterschöpfung § 8.

<sup>3)</sup> So ist nach Ambrosius (a. a. O. I 7, 25) zu ergänzen, um den Sinn klarzustellen, da hier wahrscheinlich, wie Mangey bemerkt, eine Lücke im Text vorliegt.



gesslichkeit entfacht: „Lass du nicht, wenn du gegessen hast und vollgefüllt bist, wenn du schöne Häuser gebaut und darin Wohnung genommen hast, wenn deine Schafe und Rinder sich gemehrt, Silber und Gold und alles, was dein ist, zugenommen hat, dein Herz hochmütig werden, und vergiß nicht des Herrn deines Gottes“ (5 Mos. 8, 12—14). Wann nun wirst du Gott nicht vergessen? Wenn du deiner nicht vergisst<sup>1)</sup>. Denn wenn du deiner eigenen Nichtigkeit in allen Dingen gedenkst, dann wirst du auch der Ueberlegenheit Gottes in allem gedenken. Den aber, der meint, er selbst sei Urheber der ihm zuge- 56  
fallenen Güter, belehrt die Schrift folgendermassen: „Sprich nicht“, heisst es, „meine eigene Kraft oder die Stärke meiner Hand hat mir all diese Macht geschaffen, sondern gedenke in deinem Gedächtnis des Herrn deines Gottes, der dir die Kraft gibt, Macht zu erwerben“ (5 Mos. 8, 17, 18)<sup>2)</sup>. Wer schliess- 57  
lich sich selbst des Besitzes und Genusses von Gütern für würdig hält, der lasse sich durch den Spruch belehren, der da sagt: „Nicht um deiner Gerechtigkeit und deines lauterer Herzens willen gelangst du in das Land, um einen Anteil an ihm zu erhalten, sondern“ zum ersten „um des Frevels dieser Völker willen“, denen Gott das Verderben für ihre schlechten Taten bringt, zum andern, „damit er den Bund erfülle, den er unsern Vätern zugeschworen“ (5 Mos. 9, 5). Unter dem 173 M. Bunde Gottes aber sind sinnbildlich seine Gnadengaben zu verstehen; nach göttlichem Gesetze aber hat nichts Unvollkommenes an seiner Gnade teil, so dass alle Geschenke des Ewigen ganz und vollkommen sind. Etwas Vollkommenes unter den existierenden Dingen aber ist (nur) die Tugend und die tugendhaften Handlungen<sup>3)</sup>. Wenn wir nun Vergesslichkeit, 58

<sup>1)</sup> Nach mittelstoischer Lehre (Cic. De leg. I § 59; vgl. Tusc. I § 52) führt Selbsterkenntnis zu Gotteserkenntnis und echter Frömmigkeit.

<sup>2)</sup> Hier entfernt sich Philo weit von der altstoischen Tugendlehre und geht auch über die mittelstoische Ansicht, dass „bonus vir sine deo nemo est“ (Sen. Ep. 41,2; Cic. Nat. d. II § 165) hinaus.

<sup>3)</sup> Ein echt stoischer Satz. Nach der Lehre der Stoa ist das sittliche Gute zugleich auch das „vollkommene“ Gute. Vgl. Seneca Ep. 71,4; 74,1; 76,11; 85,17; 118,10. „Das Sittliche (honestum) kann weder nachgelassen noch angespannt werden, ebensowenig wie man ein Lineal, mit dem man die Geradlinigkeit prüft, biegen darf“. Seneca Ep. 71,19.

Undankbarkeit und Selbstsucht sowie das Laster, das sie hervorbringt, nämlich die Ueberhebung, beseitigen, so werden wir nicht mehr durch Zaudern den echten Gottesdienst versäumen, sondern die Welt des Werdens überholen und überspringen und, ehe wir unser Herz an etwas Vergängliches hängen, auf den Herrn treffen, nachdem wir uns bereit gemacht haben, **50** seine Befehle auszuführen. (15.) Eilt doch auch Abraham mit Eifer, Schnelle und aller Bereitwilligkeit herbei und heisst die Tugend Sarah<sup>1)</sup> eilen und drei Mass Feinmehl mengen und (unter der Asche verborgene) Kuchen bereiten (1 Mos. 18,6), als Gott, begleitet von zweien der höchsten Kräfte, Macht und Güte, er selbst als der Eine<sup>2)</sup> in der Mitte, dreifache Vorstellung in der zum Schauen befähigten Seele hervorrief, seiner Kräfte, von denen keine irgendwie zu ermessen ist — denn unmessbar ist Gott, unmessbar aber sind auch seine Kräfte —<sup>3)</sup>, vielmehr alles gemessen hat. Seine Güte ist das Mass der guten, seine Machtfülle das Mass der ihm untergebenen, der Lenker selbst das aller Dinge, der körperlichen sowohl wie der unkörperlichen<sup>4)</sup>, durch den auch die Kräfte im Sinne von Regeln und Richt-  
**60** linien die ihnen gemässen Dinge ausmessen. Es ist nun gut, dass diese drei Masse in der Seele gleichsam vermengt und verbunden wurden, damit sie, überzeugt davon, dass Gott der Höchste ist, der sich über seine eigenen Kräfte emporgereckt hat, da er sowohl unabhängig von ihnen erblickt wird, als sich auch in ihnen offenbart, die Eindrücke seiner Machtfülle und

<sup>1)</sup> Ueber die allegorische Bedeutung Sarahs als Tugend vgl. Alleg. Erklär. § 244 und Anm.

<sup>2)</sup> Siehe die Anm. zu § 8 und Band I S. 19 dieses Uebersetzungswerks.

<sup>3)</sup> Gott ist unbegrenzt, erhaben über Raum und Zeit (ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου); denn er ist nach Philos Lehre selbst der Raum und Ort aller Dinge. Dasselbe gilt von den göttlichen Kräften, die sich im θεῖος λόγος zu einer Einheit vereinigen; von diesem aber heisst es De somniis I § 62: ἐπινοεῖται τόπος κατὰ δευτέρον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός. Siehe unten § 67.

<sup>4)</sup> Ebenso wie Plato (Leg. IV 716 C: ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος) wendet sich Philo gegen die Lehre des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, und stellt ihr den Satz gegenüber: Gott ist das Mass aller Dinge: vgl. De posteritate Caini § 35, De somniis II § 193.

Wohltätigkeit in sich aufnehme und Mysterie der vollkommenen Weihen geworden, niemandem bereitwillig die Mysterien<sup>1)</sup> ausplaudere, sondern sie bewahre und verschwiegen im Stillen behüte<sup>2)</sup>. Denn es steht geschrieben, sie solle (unter der Asche versteckte) Kuchen bereiten<sup>3)</sup>, weil die heilige Mysterienlehre über den Ewigen und seine Kräfte verborgen gehalten werden muss, da es nicht jedermanns Sache ist, das anvertraute Gut göttlicher Geheimdienste zu hüten. (16.) Denn der Quell<sup>61</sup> der unbeherrschten Seele, der durch Mund und Zunge fließt, ergießt sich in alle Ohren, von denen die einen, die geräumige Behälter haben, den Erguss bewahren, die andern aber wegen der Enge der Oeffnungen nicht benetzt werden können. Der Ueberschuss aber, der vergossen wurde, ohne aufgenommen werden zu können, verbreitet sich überallhin, so dass das Verborgene von unten heraufließt und obenaufschwimmt und wie unbrauchbarer Kehrriech das, was allen Strebens wert ist, im Strudel mit fortgetragen wird. Daher<sup>62</sup> glaube ich, dass die Menschen richtig handeln, die sich vor diesen grossen Mysterien in die kleinen einweihen liessen<sup>4)</sup>. Denn „sie backen ihren Teig, den sie aus Aegypten mitgebracht hatten, zu ungesäuerten (unter der Asche verborgenen) Kuchen“ (2 Mos. 12,39), das heisst: die ungebändigte und rohe Leiden-

<sup>1)</sup> Ueber Philo's Neigung, einzelne Teile seiner Lehre als Geheimlehren hinzustellen, vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter 1903 S. 428; Ziegert in Theol. Stud. und Krit. 1894 S. 706—732; Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex. 1908 S. 242—249, und namentlich Ueber die Cherubim § 41 und Anm.

<sup>2)</sup> Das wichtigste Gebot für alle, die in die Mysterien (z. B. die eleusinischen) eingeweiht wurden, bestand in der Vorschrift, zu schweigen über alles, was sie gehört und gesehen hatten; vgl. P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer 2. Aufl. 1898 S. 157; E. Rohde, Psyche I 283.

<sup>3)</sup> In dem Worte ἐχρυσίας, der Wiedergabe von כֶּמֶח (Kuchen), sieht Philo, da es von ἐχρύνειν abgeleitet wird, ein Symbol für die verborgene, geheime Kenntnis. Ueber die mystische Bedeutung des Wortes vgl. Lobeck, Aglaophamos S. 1070.

<sup>4)</sup> Philo unterscheidet kleine und grosse Mysterien (vgl. Ueber Abraham § 122; Alleg. Erklär. III § 100; Ueber den Dekalog § 41) ganz analog dem Gebrauche beim Geheimdienst in Eleusis; vgl. Stengel a. a. O. S. 161. Näheres in der Anm. zu Ueber die Cherubim § 49 und bei Bousset a. a. O. S. 428; schiefe Darstellung bei Ziegert a. a. O. S. 713.

schaft <sup>1)</sup> verarbeiten sie wie eine Speise durch die gar kochende Vernunft, und die Art des Garkochens und der Veredelung, die aus einer Art göttlicher Ergriffenheit entstanden war, plauderten sie nicht aus, sondern bewahrten sie wie einen Schatz im Verborgenen und wurden durch die Weihe nicht hochmütig, sondern gaben nach und demüthigten sich in ihrem

63 Stolz. (17). So lasst uns also zur Dankbarkeit und Ehrerbietung gegen den Allmächtigen immer gegürtet und bereit sein und das Zögern vermeiden. Ist doch auch vorgeschrieben, das Pascha, den Uebergang von den Leidenschaften zur Uebung der Tugend <sup>2)</sup>, zu bereiten „die Hüften umgürtet“, bereit haltend zum Dienste, und die fleischliche Bürde, „die Sandalen“ meine ich, umgeschlungen, fest und sicher stehend <sup>3)</sup> „auf den Füßen“, und die Unterweisung „in der Hand“ haltend „als Stab“ zur anstandlosen Vollführung aller Geschäfte im Leben, und (es) „in Eile“ hineinzuschlingen <sup>4)</sup> (2 Mos. 12,11). Denn es handelt sich nicht um einen irdischen Uebergang, da er das Pascha des Ewigen und Unvergänglichen genannt wird. Und ganz zutreffend! Denn es gibt nichts Gutes, das nicht

64 Gottes und göttlich ist. Schnell also suche es auf, Seele, wie der tugendbeflissene Jakob, der auf die Frage des Vaters „was ist das, was du so schnell fandest, mein Kind?“ der Glaubenslehre entsprechend antwortete: „was Gott der Herr mir gegenüber überlieferte“ (1 Mos. 27,20). Denn da er in vielen Dingen erfahren war, wusste er, dass das, was das Endliche <sup>5)</sup> einer Seele schenkt, lange Zeit braucht, um ge-

<sup>1)</sup> Unter dieser ist der „aus Aegypten“, dem Symbol des πᾶθος, mitgebrachte Teig zu verstehen.

<sup>2)</sup> פָּסַח von פָּחַח „überschreiten, übergehen“ nach 2 Mos. 12,27: „Es ist ein Passahopfer für den Herrn der vorüberging an den Wohnungen der Israeliten in Aegypten“. Zur übertragenen Bedeutung Alleg. Erklär. III § 154; Ueber die Einzelges II § 145 ff und Anm.

<sup>3)</sup> Die Uebersetzung folgt Wendlands Konjekture: ἐστῶτας.

<sup>4)</sup> Nach Wendland, der ἐντραγεῖν für ἐντραπήναι vorschlägt.

<sup>5)</sup> Wörtlich „das Gewordene“ im Gegensatz zu dem „ungewordenen“, der Zeit überlegenen Gotte; vgl. den Schlusss des Paragraphen. Philo wertet den Gedanken, den Seneca Ep. 121,20 (nach § 1 ist wohl Posidonius Quelle) so ausgedrückt: *et tardum est et varium quod usus* (wohl für ἐμπειρία) *docet; quicquid natura tradit, et aequale omnibus et statim.*

fertigt zu werden, so wie auch die, welche die Künste und die Anweisungen über sie den Schülern überliefern, nicht sofort wie Leute, die in ein Gefäß giessen, imstande sind, die Denkkraft der Anfänger auszufüllen <sup>1)</sup>. Sobald aber die Quelle der Weisheit, Gott, die Erkenntnis dem sterblichen Geschlechte überliefert, tut er es, ohne Zeit dazu zu brauchen. Die aber, weil des Alleinweisen <sup>2)</sup> Schüler, wohlgebildet geworden sind, erhielten sofort die Aufschlüsse, nach denen sie suchten. (18). Die erste Pflicht der Anfänger aber ist es, dem Lehrer <sup>65</sup> nachzustreben, soweit es möglich ist, dass Unvollkommene einen Vollkommenen nachahmen. Der Lehrer aber geht auch der Zeit voraus, die auch nicht mitwirkte, als er das All erzeugt, da sie ja selbst mit dem werdenden Kosmos zusammen entstand <sup>3)</sup>. Denn sprechend schuf Gott zugleich, ohne etwas zwischen beides (Sprechen und Schaffen) zu setzen, oder, wenn man eine richtigere Ansicht aufstellen darf, das Wort war zugleich sein Werk <sup>4)</sup>. Auch bei dem sterblichen Geschlecht gibt es nichts Schnelleres als die Rede; denn es strömt der Schwall der Namen und Worte vorüber und überholt die auf sie gerichtete Wahrnehmung. Wie nun die durch <sup>66</sup> Quellen entspringenden unversiegbaren Flüsse einen ununterbrochenen Strom haben, da die heraufflutende Woge immer das Ende (der vorigen) überholt, so hält der Uberschwall

<sup>1)</sup> Ich folge dem Verbesserungsvorschlag Cohns, der γάρ streicht und παραδίδόντες ουκ εὐθὺς liest. — Philo braucht hier das Verbum παραδίδόναι = überliefern, übermitteln im mystischen Sinne der Mysterienreligion, nach der die παράδοσις die Uebermittlung einer göttlichen Offenbarung, eines Mysteriums bedeutet. Vgl. über diesen auch im N. T. verwandten Begriff Norden, Agnostos Theos 1913 S. 238 ff.

<sup>2)</sup> Gott der Alleinweise bereits bei Plato (Phaedrus 278 D): τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαίδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνῃ πρόπειν. So auch Paulus 1. Timoth. 1, 17.

<sup>3)</sup> Nach Platos Lehre im Timaeus nimmt Philo an, dass die Zeit erst mit der Welt zusammen entstand; vgl. Ueber die Welterschöpfung § 26 und Anm.; All. Erkl. I § 2 ff.; Quod deus sit immut. § 31; dazu meine Abhandlung: die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XIII, 4 S. 14.

<sup>4)</sup> Der Gedanke kommt in der lateinischen Version des Ambrosius (§ 32) klarer zum Ausdruck: verbum enim Dei non, sicut quidam ait, opus est, sed operans; vgl. Ueber den Dekalog § 47. De somniis I § 182.

des Wortes, wenn es begonnen hat, sich dahintragen zu lassen, mit dem Schnellsten in uns, der Denkkraft, das sogar die beflügelten Geschöpfe überholt, gleichen Schritt. Wie also der Ewige der ganzen Schöpfung zuvorkommt, so eilt auch des Ewigen Wort dem der geschaffenen Wesen voran, selbst wenn es rasch zu den Wolken hinabgetragen wird. Deshalb sagt er auch ganz klar: „Du wirst schon sehen, ob dich mein Wort erreichen wird oder nicht“ (4 Mos. 11,23), in dem Bewusstsein, dass

67 das göttliche Wort alles überholt und erreicht hat. Wenn schon das Wort alles überholt hat, umso mehr noch der Sprechende selbst, wie er es an anderer Stelle mit den Worten bezeugt: „So stehe ich dort vor dir<sup>1)</sup>“ (2 Mos. 17,6). Ist es doch offenbar, dass er vor jedem Geschöpfe bestanden hat und noch da ist, der hier ist und dort und da und überall, nachdem er alles ganz und gar erfüllt und nichts leer von sich

68 gelassen hat. Heisst es doch nicht: „ich werde hier und dort stehen“, sondern jetzt, wenn ich hier bin, stehe ich in demselben Augenblicke auch dort, aber ich bewege mich dabei nicht schrittweise, so dass ich den einen Ort erreiche, den andern aber verlasse, sondern ich bediene mich einer dehnbaren Bewegung<sup>2)</sup>. Notwendiger Weise nun tun die unterwürfigen Kinder, die das Wesen des Vaters nachahmen, mit allem Eifer die guten Werke, deren bestes die ungesäumte Ehrung Gottes

69 ist. (19.) Pharao aber, der Zerstreuer des Guten<sup>3)</sup>, der nicht imstande ist, eine Vorstellung ewiger Kräfte aufzunehmen, weil er auf den Augen der Seele<sup>4)</sup>, mit denen allein die körper-

<sup>1)</sup> Philo fasst die Worte zeitlich, nicht örtlich, auf; vgl. All. Erkl. III § 4 und Anm. – Im folgenden verbindet sich mit Platos transzendenter Gottesvorstellung ein pantheistischer Zug, der aus der Stoa stammt. Vgl. darüber meine Dissertation: Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philo und den Neuplatonikern, Strassburg 1911, S. 85 f.

<sup>2)</sup> τὸν τὴν ἡ χρώμενος τῇ κινήσει. Philo schwebt hier die stoische Vorstellung vor, nach der die Gottheit ein sich durch alle Dinge ausdehnendes πνεῦμα ist, eine in sich zusammenhängende feine Substanz, die alle Körper nur mit verschiedener Spannung (τόνος) durchdringt; vgl. Nemes. 2,29: οἱ Στωικοὶ (λέγουσι) τὸν τὴν τινὰ εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα. Arnim, Stoeic. vet. fragm. II 453.

<sup>3)</sup> Siehe die Anm. zu § 48.

<sup>4)</sup> Vgl. die Anm. zu § 36.



losen Wesen erfasst werden, geblendet ist, lässt sich auch durch die ewigen (Kräfte) keine Hilfe bringen, sondern bedrängt durch die seelenlosen Wahnvorstellungen, ich meine die Frösche <sup>1)</sup>, die ein wüstes und gegenstandsloses Lärmen und Getöse vollführen, schiebt er, als Moses sprach: „Befiehl mir, auf wann ich Fürbitte einlegen soll für dich und deine Diener, dass die Frösche verschwinden“ (2 Mos. 8,9), es auf, obwohl er doch in seinen grossen Nöten hätte antworten müssen: „Bete sofort“, und sagt: „Auf morgen“, um unter allen Umständen die Platttheit der gottlosen Gesinnung beizubehalten. Und so 70 geht es fast allen Zweiflern, wenn sie es auch nicht ausdrücklich und mit Worten eingestehen. Denn wenn etwas Unangenehmes eintritt, so nehmen sie, da sie vorher auch nicht fest auf die Hilfe Gottes vertraut haben, ihre Zuflucht zu den irdischen Hilfsmitteln, Aerzten, Kräutern, Arzneimischungen, genauer Diät und zu allen den anderen Mitteln, die dem sterblichen Geschlechte zur Verfügung stehen. Und wenn etwa einer sagen sollte: „Ihr Toren, flüchtet euch doch zu dem einzigen Arzte seelischer Gebrechen und lasset die von der leidensfähigen Menschheit falsch benannte Hülfe fahren“, so lachen und spotten sie und rufen: „Das auf morgen“, so dass sie, was auch kommen möge, nicht zu dem Göttlichen flehen werden um Abwehr der bestehenden Uebel. Aber wenn von den mensch- 71 lichen Mitteln nichts mehr hilft, wenn alles, auch die Heilmittel, als schädlich erkannt wird, dann erst fliehen die Elenden in grosser Hilflosigkeit, verzweifeln an der Rettung durch Menschen, widerwillig, spät und ungern zu Gott, dem einzigen Heiland. Der aber weiss wohl, dass das durch die Not Erpresste wertlos ist, und macht von seinem Rechte nicht gegen alle Gebrauch, sondern nur gegen die, denen es gut und zuträglich ist. Jeder Verstand also, der alles für sein Eigentum hält und sich selbst über Gott erhebt — denn den Worten „nach einigen Tagen opfern“ liegt ein solcher

<sup>1)</sup> Eine Anspielung auf die zweite Plage, die dem Pharao gesandt wurde, die Frösche, unter denen Philo allegorisch die ἀψυχοὶ δόξαι versteht. Die δόξαι sind in der stoischen Philosophie Wahnvorstellungen der schlechten Menschen, die erst von der rechten Vernunft (ὁρθὸς λόγος) zerstört werden müssen, um den Schlechten zur Tugend zu führen.

Sinn zu Grunde — der möge sich bewusst sein, dass er sich die Anklage der Gottlosigkeit zuzieht.

- 72 (20.) So haben wir den ersten Vorwurf gegen Kain zur Genüge erörtert. Der zweite war folgender: Weshalb bringt er denn das Erstlingsopfer von den Früchten dar, aber nicht von den ersten Früchten? Sollte es nicht aus demselben Grunde geschehen: um der Vergänglichkeit das Vorrecht zu geben, dem Göttlichen aber erst die zweite Stelle einzuräumen? Denn wie es Menschen gibt, die den Körper der Seele, den Sklaven der Herrin, vorziehen, so gibt es andere, die dem Irdischen mehr Ehre erwiesen haben als Gott, obgleich der Gesetzgeber die Vorschrift erlassen hat, dass „wir die Erstlinge der zuerst auf dem Acker gewachsenen Pflanzen in das Haus Gottes des Herrn bringen“ (2 Mos. 23,19), nicht aber sie uns selber zueignen. Ist es doch gerecht, die Regungen der Seele, die entweder der Ordnung oder der Bedeutung nach die ersten
- 73 sind, Gott zuzuerkennen. Das der Ordnung nach Erste ist nun alles das, woran wir gleich bei der Geburt sofort Anteil erhalten haben: Nahrung, Wachstum, Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl, Sprache, Vernunft, Seelenteile, Körperteile, deren Kräfte und überhaupt ihre natürlichen Regungen und Zustände <sup>1)</sup>. Das erste an Wert und Bedeutung aber sind die rechten Taten, die Tugenden und die tugendhaften Hand-
- 74 lungen. Recht nun ist es, von diesen die Erstlinge darzubringen. Die Erstlinge aber bestehen in einer Dankrede, die aus aufrichtiger Gesinnung hinaufgesandt wird. Teile sie aber in ihre natürlichen Abschnitte auf die gleiche Weise, wie auch die Leier und die anderen Musikinstrumente geteilt sind. Denn von ihren Tönen sind sowohl jeder für sich harmonisch als auch zu einem Zusammenklang mit einem anderen vorzüglich eingestimmt, wie auch unter den Lauten in der Grammatik die sogenannten Vokale, die sowohl für sich klingen, als auch mit
- 75 andern einen vollen Ton ergeben. Denn die Natur, die viele sinnliche, vernünftige und geistige Kräfte in uns selbst erschuf

<sup>1)</sup> Mit dieser Gruppe meint Philo die *πρῶτα κατὰ φύσιν* der Stoiker: Arnim, Stoic. vet. Fgm. III 140 ff., mit der folgenden die rechten Taten (*κατορθώματα*: Arnim, III 519 ff.)

und eine jede auf eins der passenden Werke hinwies und wiederum alle entsprechend zusammenfügte in Gemeinschaft und wechselseitigem Zusammenklang, würde mit grösstem Recht sowohl für jede wie auch für alle zusammen gepriesen werden. (21.) Darum „wenn du ein Opfer der Erstlinge darbringst“, 76 teile es so, wie die heilige Schrift angibt (3 Mos. 2,14): „Junges“ zuerst, dann „Geröstetes“, darauf „Geschnittenes“ und zuletzt „Gestossenes“<sup>1)</sup>. — „Junges“ ausfolgendem Grunde: Die Menschen, welche die alte, greise und sagenhafte Zeit verehren, die rasche und zeitlose Macht Gottes aber nicht mit ins Auge gefasst haben, belehrt er, indem er sie darauf hinweist, sich von frischen, knospenden und aufspriessenden Gefühlen ergreifen zu lassen, damit sie nicht, auferzogen in alten 8 M. Mythendichtungen, die die graue Vorzeit hinterliess zum Betrüge der Menschen, zu falschen Meinungen kämen, sondern von dem nie alternden Gotte die jungen und neuen Güter in grosser Fülle erhielten und belehrt würden, nichts bei ihm für alt oder überhaupt vergangen zu halten, sondern (alles) für zeitlos werdend und bestehend. (22.) Deshalb sagt er auch 77 an anderer Stelle: „Vor dem Angesichte eines Grauen sollst du aufstehen, und eines Aelteren Angesicht sollst du ehren“ (3 Mos. 19,32)<sup>2)</sup>, als ob da ein grosser Unterschied vorläge. Grau nämlich ist die nichts schaffende Zeit; vor der soll man sich umwenden und fliehen vor der Meinung, die unzählige irrende Menschen täuscht, als ob diese imstande sei, irgend etwas zu schaffen<sup>3)</sup>. Ein Aelterer aber ist der, der einer Ehre,

<sup>1)</sup> Nach dem hebräischen Text heisst die Stelle: „Willst du aber dem Herrn ein Speiseopfer von Erstlingsfrüchten darbringen, so musst du am Feuer geröstete Aehren [oder] zerriebene Körner von der frischen Frucht als dein Frühfrucht-Speiseopfer darbringen“.

<sup>2)</sup> Philo verdreht hier, um den Gegensatz zwischen „einem Grauen“ und „einem Aelteren“ herauszubekommen und aus dem Adjektiv „grau“ eine Person zu machen, den Sinn der Stelle; ἀπὸ προσώπου πολιού heisst nicht: vor dem Angesichte „eines Grauen“, sondern vor „einem grauen Angesichte“. Ebenso fasst er das „Aufstehen“ nicht als Zeichen der Ehrerbietung, sondern als Zeichen der Absicht, die Flucht zu ergreifen und fortzugehen, auf. Richtiger deutet er die Stelle Ueber die Einzelges. II § 238.

<sup>3)</sup> Philo polemisiert hier wie auch Quaestiones in Gen. I 100 p. 72 A. gegen die auch von chaldäischen Vorstellungen genährte orphische Weltbildungslehre, nach der die Zeit (ὁ Χρόνος) als oberste Gottheit gefasst, mit

einer Auszeichnung und eines Vorrechtes würdig ist, den zu erproben dem Gottesfreunde Moses aufgetragen ist. „Denn die du kennst“, heisst es, „diese sind Aeltere<sup>1)</sup>“ (4 Mos. 11,16), als ob er keine Neuerung gelten lasse, sondern gewohnt sei, nach älteren und der höchsten Ehre würdigen Anschauungen zu streben. Nun ist es zwar nützlich, wenn auch nicht zum Erwerb vollkommener Tugend, so doch für das öffentliche Leben, sich auch in den alten und ehrwürdigen Sagen der Vorzeit unterweisen zu lassen und der alten Kunde edler Taten nachzugehen, die Geschichtsschreiber und das ganze Volk der Dichter ihren Zeitgenossen und der Nachwelt zum Gedächtnis überliefert haben. Doch wenn uns unvorhergesehen und unverhofft das überraschende Licht selbstgelehrter Weisheit<sup>2)</sup> aufging, sie das geschlossene Auge der Seele öffnete und uns aus Hörern zu Schauern des Wissens machte, dadurch, dass sie statt des schwerfälligen Gehörs den schnellsten der Sinne, das Gesicht, in den Dienst der Denkkraft stellte, ist es sinnlos, <sup>79</sup> das Ohr noch durch Reden anzustrengen. (23.) Deshalb heisst es auch: „Esset Altes und Altes vom Alten: aber ihr werdet auch Altes hinwegtragen vom Angesichte des Jungen“ (3 Mos. 26,10), als ob wir eine altersgraue Erkenntnis keineswegs verschmähen und versuchen sollten, auch die Schriften weiser Männer zu lesen, uns für die Lehren und Auslegungen von Alter-

---

Κρόνος identifiziert und ihr die Schöpfung des Chaos und des Aethers zugeschrieben wird, eine Spekulation, die im Neuplatonismus und der hermetischen Literatur, wohl beeinflusst durch die Lehre der persischen Theologie von dem obersten Gotte Zervan = ewige Zeit, grossen Umfang annahm. Philo lässt an anderer Stelle den Chronos als „Enkel“ des wahrhaften Schöpfers gelten (Quod deus sit immut. § 31), schliesst sich aber sonst im wesentlichen an Platos Lehre an, nach der die Zeit erst mit der Welt zusammen entstand; vgl. meine Abhandlung Ueber Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus S. 10 ff.

<sup>1)</sup> Philo zitiert sehr frei. Nach der Bibel befiehlt Gott dem Moses, „Männer zu sammeln, von denen du weisst, dass sie Aelteste des Volkes und Schriftgelehrte sind“ (οὓς αὐτὸς σὺ εἶδες ὅτι οὗτοι εἰσιν πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ καὶ γραμματεῖς αὐτῶν, וְשִׁמְרֵי הָעֵם וְקִנֵּי הָאֵם (כי הם וקני האם)).

<sup>2)</sup> φέγγος αἰφνίδιον . . . τὸ αὐτομαθοῦς σοφίας. Die αὐτομαθής σοφία ist bei Philo die von Gott geschenkte intuitive Erkenntnis; vgl. die Anm. zu § 6, wo Isaak als Symbol der αὐτομαθής σοφία zu verstehen ist.

tumsforschern zu interessieren und uns um die früheren Menschen und Ereignisse zu kümmern, da es grösste Freude macht, über nichts in Unkenntnis zu sein, sobald aber Gott junge Keime selbstgelehrter Weisheit in der Seele aufgehen liess, das angelernte Wissen, das von selber abnimmt und zerrinnt, rasch einzuschränken und zu umgrenzen. Denn dass sich Gottes Jünger oder Schüler oder Lehrling, oder wie immer ihn Namengeber nennen mögen, noch die Unterweisung Sterblicher gefallen lasse, ist unmöglich. (24.) Es soll ferner die junge 80

179 M. Blüte der Seele „geröstet“, d. h. wie Gold im Feuer durch die dazu fähige Vernunft erprobt sein. Das Kennzeichen dafür aber, dass eine Prüfung und Läuterung stattgefunden hat, ist das Festwerden. Denn wie die Frucht der reifen Aehren geröstet wird, damit sie nicht mehr feucht sei, das aber nicht ohne Feuer zu bewerkstelligen ist, so muss auch der frische Aufschwung zum Gipfel der Tugend durch die dazu fähige und unbezwingbare Vernunft fest und völlig beständig gemacht werden. Doch die Vernunft ist nicht nur dazu da, die Anschauungen in der Seele zu festigen und ihr Zerrinnen zu verhüten, sondern auch dazu, den Ansturm der unvernünftigen Leidenschaft energisch zu entkräften. Sieh nur, wie sie der 81 tugendbeflissene Jakob zum Kochen bringt, während „Esau“ sogleich „ermattet“ (1 Mos. 25,29) erfunden wird <sup>1)</sup>. Denn der Halt des bösen Menschen ist Schlechtigkeit und Leidenschaft, auf sie hat er sich gestützt, und wenn er sah, wie sie von der Vernunft, die über sie kommt, geschwächt und entkräftet wurden, lösen sich ihm natürlich die Bande seiner Stärke. Es sei aber die Rede nicht verworren, sondern eingeteilt in 82 angemessene Abschnitte. Solches bedeuten die Worte: „Frischgeschnittenes bereiten“. Denn in allem ist die Ordnung besser als die Unordnung, am meisten aber in dem am raschesten dahinströmenden Wesen, der Rede. (25.) Man muss sie also in leitende Hauptpunkte, die sogenannten Merkworte, zerlegen, und jedem müssen die passenden Ausführungen zugewiesen werden, indem man die guten Bogenschützen nachahmt, die sich ein Ziel setzen und alle Pfeile darauf abzuschliessen

<sup>1)</sup> 1 Mos. 25, 29: Einst kochte Jakob ein Gericht, da kam Esau ganz verschmachtet aus der Steppe.

suchen. Dem Ziele gleicht der Hauptpunkt, den Pfeilen aber  
 83 die Ausführung. So wird der schönste aller Teppiche, die  
 Rede, harmonisch zusammengewebt. Zerschneidet doch auch  
 der Gesetzgeber die Goldplatten zu Fäden, um das Zusammen-  
 gehörige dauernd zu verweben (2 Mos. 36,10)<sup>1)</sup>. So wird die  
 höher als Gold zu schätzende Rede, ein buntes Muster aus un-  
 zähligen Gedanken, löblich vervollkommenet, wenn sie bis in die  
 kleinsten Punkte disponiert, wie ein Gewebe zum Einschlag  
 84 harmonische Darstellungen erhielt. Ferner wird auch vor-  
 geschrieben, „das Ganzopfer zu häuten und in seine Teile zu p. 18  
 zerlegen“ (3 Mos. 1,6), damit die Seele zuerst ohne die Hüllen  
 erscheine, womit sie die hohlen und falschen Vorstellungen  
 umgeben, alsdann passende Einteilungen erhalte. Denn das  
 Ganze und Generelle ist die Tugend<sup>2)</sup>, die in die von ihr ab-  
 hängenden Spezies geteilt wird: die Klugheit, Besonnenheit,  
 Tapferkeit und Gerechtigkeit, auf dass wir, bekannt mit ihren  
 einzelnen Unterschieden, freiwillig ihren Dienst sowohl im  
 85 ganzen wie auch im einzelnen übernehmen. Wir aber wollen  
 darauf sehen, unsere Seele so zu erziehen, dass sie sich durch  
 allgemeine und unbestimmte Vorstellungen in der Verwirrung  
 nicht täuschen lasse, sondern sich Abschnitte und Einteilungen  
 der Gegenstände mache und auf jedes ihr Augenmerk richte, um  
 eine ganz gründliche Untersuchung anzustellen, und ebenso auch  
 die Rede, die in ungeordnetem Strom dahingetragen Unklarheit  
 schaffen muss, in die entsprechenden Hauptpunkte und die dazuge-  
 hörigen Ausführungen geteilt aber wie ein lebendiges Wesen  
 aus vollkommenen Gliedern zusammengefügt und passend ge-  
 macht sein wird. Wenn das aber in uns selbst befestigt

<sup>1)</sup> 2 Mos. 36,10: „Je fünf Teppiche fügte er aneinander. 13. Sodann fertigte er fünfzig goldene Haken an und fügte die Teppiche mittelst der Haken zusammen.“

<sup>2)</sup> Im Gegensatz zu der Vielheit von Tugenden, die Aristoteles und die Paripatetiker lehrten, hielt die Stoa an der Einheit der Tugend fest. Die Vernunft wurde der Tugend gleichgesetzt. Da es nun nur eine Vernunft gibt, kann es auch nur eine Tugend geben. Dass es eine allgemeine Tugend gebe, die sich zu den Einzeltugenden wie die Gattung zu den Arten verhalte, ist speziell eine Lehre Chrysipps; vgl. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897, S. 78, vgl. auch Plato Polit. IV 445 C: ἐν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἅπτερα δὲ τῆς καλίας.



werden soll, so müssen wir beständig Sorgfalt und Uebung darauf verwenden. Denn mit den Menschen, die mit der Wissenschaft in Berührung kommen, aber nicht dabei bleiben, ist es ähnlich bestellt wie mit denen, die von einer Speise oder einem Trank gekostet haben und gehindert werden, sich daran satt zu laben. (26.) Nach dem „Gesnittenen“ <sup>86</sup> nun soll man „Gestossenes“ bereiten, d. h. nach der Einteilung soll man da verweilen und sich ganz den erworbenen Gedanken widmen. Denn beständige Uebung befestigt das Wissen, sowie Trägheit die Unwissenheit. Nun haben unzählige Menschen durch die Scheu vor Anstrengung auch ihre natürliche Kraft geschwächt; aber ihrem Beispiel sind die nicht gefolgt, die die Seele mit göttlicher Speise, die da Manna genannt wird, nährten. Denn sie zerstiessen und zerrieben es und machten (unter der Asche versteckte) Kuchen daraus (4 Mos. 11,8)<sup>1)</sup>, da sie beschlossen hatten, die himmlische Tugendlehre zu zerstossen und zu zerreiben, um die Denkkraft um so fester zu bilden. Wenn du nun „Junges“, die Blüte, <sup>87</sup> und „Gekochtes“, die im Feuer geläuterte und unbesiegbare Vernunft, und „Gesnittenen“, die Trennung und Einteilung der Gegenstände, und „Gestossenes“, die sorgfältige Beschäftigung mit den erworbenen Gedanken, Gott zuerkennst, dann wirst du ein Erstlingsopfer darbringen von den Dingen, deren erste und beste die Seele gezeugt hat. Und selbst wenn wir zögern sollten, so zaudert er selbst doch nicht, die Tauglichen sich zum Dienste zu erwählen. Denn er spricht: „Ich werde euch mir zum Volke erwählen und euer Gott sein“ (2 Mos. 6,7); „Und ihr sollt mein Volk sein; ich bin der Herr“ (3 Mos. 26,12).

(27.) Dergestalt waren also die Vorwürfe gegen Kain, <sup>88</sup> der das Opfer erst nach einigen Tagen brachte. Abel aber brachte nicht dasselbe dar und auch nicht auf dieselbe Weise, sondern statt Unbelebtem Belebtes, statt Jüngerem und Zweitem Aelteres und Erstes, statt Schwachem Starkes und Fettes. Denn „von den Erstlingen seiner Schafe, und zwar von ihrem Fett“, heisst es, habe er das Opfer dargebracht (1 Mos. 4, 4)

<sup>1)</sup> Ueber das Manna vgl. Allegor. Ecklär. II § 86; III § 173; Quod det. pot. ins. sol. § 118.

- 89 nach der hochheiligen Vorschrift. Sie aber lautet folgendermassen: „Und es wird sein, wenn der Herr, dein Gott, dich in p 18  
das Land der Kanaaniter führte, wie er es deinen Vätern schwor, und es dir gab, so wirst du nehmen alles, was den Mutterschoss öffnet, das Männliche, für den Herrn, alles, was den Mutterschoss öffnet und was dir von deinen Rindern in den Herden geboren wird, das Männliche für den Herrn. Alles was den Mutterschoss der Eselin öffnet, sollst du mit einem Schafe vertauschen. Und wenn du es nicht eintauschest, so sollst du es gegen Lösegeld freigeben“ (2 Mos. 13, 11–13). Was nämlich den Mutterschoss öffnet, das ist Abels Erstgeburtsgabe; wann und wie sie darzubringen ist, danach
- 90 forsche. Am geeignetsten ist wohl der Zeitpunkt, wenn Gott dich einführte in die schwankende Vernunft, das Land der Kanaaniter, nicht auf eine beliebige Weise, sondern auf die, die er selbst gelobte: nicht damit du haltlos hierhin und dorthin getrieben wirst, in Schwanken, Wandel und Sturm gerätst, sondern damit du dem Schwanken ein Ende machest, bei heiterem Himmel und Windstille <sup>1)</sup> lebest, wie an eine Anlegestelle, einen Ankerplatz oder in einen schiffebergenden Hafen in die Tugend einlaufest und einen festen Standpunkt gewinnest. (28). Wenn er aber sagt, Gott habe geschworen, so müssen wir zusehen, ob sich dies in Wahrheit als etwas ihm Gemässes herausstellt, da es vielen unpassend zu sein schien <sup>2)</sup>. Unter einem Eid nämlich ist zu verstehen ein Zeugnis Gottes über eine zweifelhafte Sache. Gott aber ist nichts unklar und zweifelhaft, ihm, der ja auch den anderen die Erkennungszeichen der Wahrheit deutlich aufgezeigt hat. Einen Zeugen braucht er gewiss nicht, denn es gibt ja keinen andern
- 92 ihm ebenbürtigen Gott. Dabei sehe ich davon ab zu erwähnen, dass der Zeuge, insoweit er ein Zeugnis abgibt, mehr gilt als der, dem etwas bezeugt wird. Denn dieser bedarf etwas, jener aber nützt ihm: das Nützende aber ist immer dem Bedürftigen überlegen. Es ist aber auch gar nicht recht, etwas

<sup>1)</sup> Siehe oben Anm. zu § 16.

<sup>2)</sup> Philo bezieht sich an vielen Stellen auf Vorgänger in der allegorischen Bibelauslegung, vgl. die Zusammenstellung bei Zeller, Philos. d. Gr. III 24 S 286 f. Zum folgenden vgl. All. Erkl. III § 203 ff. und Anm.

für besser zu halten als den Urgrund aller Dinge, da es auch nichts ihm Gleichwertiges gibt, er aber auch nicht im geringsten bedürftig ist, sondern alles von Gott Abhängige stellt sich als um eine ganze Gattung tiefer stehend heraus. Um 93 Glauben zu erhalten, nehmen die Menschen, denen man nicht traut, ihre Zuflucht zum Eide. Gott aber ist schon auf sein blosses Wort hin glaubwürdig, sodass auch seine Worte um ihrer Zuverlässigkeit willen sich in nichts von Eiden unterscheiden. Ja, es steht so, dass unsere Ansicht durch einen Eid, der Eid aber wieder durch Gott bekräftigt wird. Denn Gott ist nicht auf Grund eines Eides glaubwürdig, sondern durch ihn erhält erst der Eid seine Kraft<sup>1)</sup>. (29.) Warum 94 hielt es nun der Hierophant<sup>2)</sup> für richtig, ihn schwörend einzuführen? Um die Schwäche des Geschöpfes zu erweisen und es dabei zugleich zu trösten. Wir können nämlich nicht dauernd den Hauptbegriff von dem Urgrunde in unserer Seele bewahren, nämlich den, der durch die Worte ausgedrückt wird: „nicht wie ein Mensch ist Gott“ (4 Mos. 23,19), um über allen Anthropomorphismus hinauszukommen. Sondern meist 95 im Irdischen befangen und nicht imstande, über etwas ausser uns selbst nachzudenken, noch befähigt, über die eigenen Leiden uns zu erheben, sondern ins Irdische verkrochen wie die Schnecken und uns rund um uns selbst drehend wie die Igel, urteilen wir über den Glücklichen<sup>3)</sup> und Unvergänglichen ebenso wie auch über uns selbst, indem wir zwar die Torheit des Ausdruckes vermeiden, dass das Göttliche menschenähnlich sei, die tatsächliche Gottlosigkeit aber, dass es menschlichen Leidenschaften unterworfen sei, auf uns nehmen. Darum dichten 96 wir ihm Hände, Füße, Kommen, Gehen, Hass, Abneigungen, Entfremdungen und Zornausbrüche an, für den Urgrund unpassende Glieder sowohl wie Leidenschaften. Unter ihnen ist

<sup>1)</sup> Einen ähnlichen Gedanken, aber auf den Menschen bezogen, spricht Aischylos aus Fr. 394 (Nauck): οὐκ ἀνδρὸς ἔρκος πιστὶς ἀλλ' ἔρκων ἀνὴρ.

<sup>2)</sup> Der Hierophant war der vornehmste Kultbeamte der eleusinischen Mysterien. Ihm kam es zu, die geheimnisvollen Heiligtümer und Gebräuche zu zeigen und zu erklären; vgl. Stengel a. a. O. S. 159. Nähere Ausführung des Hierophantenamtes Mosis bei Philo De gigant § 54 f.

<sup>3)</sup> Die Bezeichnung Gottes als des Glücklichen (μακάριος) ist in Griechenland allgemein. Sie findet sich auch im N. T.

- 97 auch der Eid ein Unterstützer unseres Unvermögens. „Wenn nun Gott es dir gab, wirst du nehmen“ <sup>1)</sup> (2 Mos. 13,11), sagt Moses mit Bestimmtheit. Wenn er nämlich nicht gab, so wirst du nicht besitzen, da alles sein Eigentum ist, sowohl das Aeussere als auch der Körper und die Sinnlichkeit und die Sprache und der Geist und deren aller Kräfte, und nicht nur du allein, sondern auch diese Welt. Was du dir auch aneignest und für dich beiseite schaffst, du wirst finden, dass es nicht dein Eigentum ist. Denn Erde, Wasser, Luft, Himmel und Sterne, alle Ideen von unvergänglichen und vergänglichen Lebewesen und Gewächsen besitzt du nicht zu eigen, so dass, was du auch von ihnen heranzuführen magst, du Gottes Eigentum, nicht
- 98 deines bringen wirst. (30.) Beachte aber, wie ganz deutlich bestimmt ist, von dem Geschenkten zu nehmen, aber nicht alles Geschenke darzubringen. Denn die Natur hat uns unzählig viel geschenkt, was dem Menschengeschlechte zukommt, an dem allen sie selbst aber nicht teilhat: so die Geburt, während sie ungeboren ist, die Nahrung, während sie keine Nahrung braucht, das Wachstum, während sie sich gleich bleibt, die der Zeit entsprechenden Lebensalter, während sie weder Abnahme noch Zunahme erfährt, den organischen Körper, dem es obliegt zu greifen, zu reichen, zu gehen, zu sehen, zu hören, Nahrung zuzuführen und sie nach der Verdauung wieder von sich zu geben, die verschiedenen Gerüche zu unterscheiden, sich vernehmlicher Sprache zu bedienen, und noch viele andere Dinge zu den notwendigen und zu den nützlichen Verrichtungen.
- 99 Doch könnte einer sagen, das seien Nebensächlichkeiten, an den allgemein anerkannten Gütern aber müsse die Natur teilhaben. Wohlan denn, wir wollen auch die von uns am meisten geschätzten wahrhaften Güter untersuchen, die wir alle zur passenden Zeit zu erlangen wünschen und in deren Besitz
- 100 wir uns für die glücklichsten Menschen halten. Wer weiss nun nicht, dass ein glückliches Alter und ein sanfter Tod die höchsten menschlichen Güter sind, von denen an keinem die Natur teilhat, da sie selbst nie alt wird und unsterblich ist? Und was ist da wunderbares daran, wenn das p. 1

<sup>1)</sup> Philo zitiert sehr frei die § 89 angeführte Bibelstelle.

Unerschaffene es für unter seiner Würde hält, die Güter der Erschaffenen mitzugenießen, zumal daja das Gcschaffene selbst entsprechend den verschiedenen Arten, in die es geteilt wird, verschiedene ungleiche Vorzüge in Anspruch nimmt? Wett-eifern doch auch nicht Männer mit Weibern und Weiber mit Männern in solchen Dingen, inbetreff deren es sich allein den anderen geizt, (an ihnen) teilzunehmen. Vielmehr werden die einen, wenn sie Mannesart anstreben wollten, den Schand-namen von Mannweibern, die andern, wenn sie die Beschäf-tigungen von Weibern auf sich nähmen, den von Weibs-männern davontragen. Ja, einige Vorzüge hat die Natur so **101** streng geschieden, dass sie auch durch eifrige Bemühung nicht zum Gemeingut gemacht werden können. So ist das Abgeben von Samen und das Zeugen vorzüglich eine Eigenschaft der Männer; das würde eine Frau niemals fertig bringen. Und die Fruchtbarkeit ferner, ein Gut der Frauen, nimmt die männliche Natur nicht an. So wird auch der Ausdruck „wie ein Mensch“ (5 Mos. 1,31) von Gott nicht eigentlich ausgesagt, sondern es handelt sich hier um einen Gebrauch von Worten, der unserem Unvermögen zu Hilfe kommt. So entferne also, o Seele, alles Irdische, Sterbliche, Veränderliche und Unheilige aus der Vorstellung von Gott, dem Unirdischen, Unsterblichen, Unveränderlichen, Heiligen und allein Glück-lichen. (31.) Die Worte aber: „Von allem, was den Mutter- **102** schoss öffnet, das Männliche dem Herrn“ (2 Mos. 13,12), ent-halten ganz der Natur Entsprechendes. Denn wie die Natur den Frauen zur Geburt lebender Wesen als geeignetsten Körperteil den Mutterschoss gab, so bestimmte sie zum Gebären von Dingen in der Seele eine Kraft, durch welche die Denkkraft vieles empfängt, in Wehen gerät und gebiert. Von den ge- **103** borenen Gedanken aber sind die einen männlich, die andern weiblich, wie es auch bei den Lebewesen zu sein pflegt. Eine weibliche Geburt der Seele nun ist Schlechtigkeit und Leiden-schaft, durch die wir bei jeder Tätigkeit weibisch gemacht werden, eine männliche aber Wohlbefinden und Tugend, durch die wir angeregt und gestärkt werden. Von diesen sollen wir alles Männliche an unserem Herde Gott heiligen, das Weib-liche aber uns selbst zuweisen. Deshalb lautet die Vorschrift:

- „Alles Männliche, was den Mutterschoss öffnet, dem Herrn“.
- 104 (32.) Aber es heisst auch: „Von allem, was den Mutterschoss öffnend dir von deinen Rindern in den Herden geboren wird, das Männliche dem Herrn“ (2 Mos. 13,12). Nachdem er über die Erzeugnisse des führenden Theiles gesprochen hat, beginnt er mit einer Belehrung auch über das Vernunftlose, das sich die Sinne erlost haben, die er mit Herden vergleicht. Alle Tiere aber, die in Herden aufgezogen werden, sind zahm und folgsam, weil sie von dem beaufsichtigenden Nachdenken als Hirten geführt werden. Denn die, welche aufsichtslos und frei sind ohne einen, der sie zähmt, verwildern; deren Führer aber Ziegen-, Rinder- und andere Hirten sind, Aufseher über die Tiere je nach ihrer Art, die werden notgedrungen zahm.
- 105 So ist auch die Gattung der Sinne theils wild und theils zahm: wild, wenn sie sich der Leitung des Geistes, gleichsam ihres Hirten, entzogen und sich in ihrer Unvernunft zu den äusseren Sinnendingen hintragen lassen, zahm dagegen, wenn sie sich folgsam dem Leiter des Körpers, der vernünftigen Ueberlegung,
- 106 unterordnen und von ihm gelenkt und geführt werden. Alles nun, was da sieht und hört oder überhaupt auf Geheiss des Geistes eine Wahrnehmung macht, ist männlich und vollkommen; denn mit jedem ist das Gute verbunden. Was aber führerlos ist, das zerstört durch Anarchie wie einen Staat unseren Körper. Andererseits ist nun einzuräumen, dass auch die Bewegungen der Sinne, die dem Geiste folgen, welche ja notwendigerweise besser sind, nach Gottes Willen stattfinden, wir die zügellosen aber uns selbst beizumessen haben, die wir uns in Unvernunft von der Flut der äusseren
- 107 Sinnendinge treiben lassen. (33.) Aber nicht nur von diesen, sondern auch von der ganzen Mischung zu nehmen, hat er vorgeschrieben. Die Vorschrift aber ist folgende: „Und es wird geschehen, wenn ihr esset von den Broten des Landes, werdet ihr eine Hebe nehmen als Abgabe für den Herrn. Den Erstling eurer Mischung, ein Brot, werdet ihr als Hebe nehmen. Ebenso wie die Hebe von der Tenne, so werdet ihr es nehmen“
- 108 (4 Mos. 15,19. 20). Die Mischung jedoch sind eigentlich, um die Wahrheit zu sagen, wir selbst, da sehr viele Substanzen zusammengetragen und vermengt sind, damit wir vollkommen



würden. Kaltes nämlich mit Warmem und Trockenes mit Feuchtem, entgegengesetzte Kräfte, vermengte und vermischte der Lebensbildner und stellte aus allen jedes Einzelne an uns als ein *συνφόρημα* (Zusammentragung) her, wovon auch *φύραμα* (Mischung) seinen Namen hat <sup>1)</sup>. Von dieser Zusammentragung, an der Seele und Körper als die beiden wichtigsten Bestandteile teilhaben, sollen die Erstlinge geopfert werden. Die 109 Erstlinge aber sind die heiligen Regungen beider zur Tugend, weshalb sie auch mit einer Tenne verglichen sind. Wie nun auf den Tennen Weizen und Gerste und dergleichen jedes für sich geschieden, Hacheln aber und Spreu und aller andere Abfall anderswohin zerstreut wird, so sind auch bei uns die einen Bestandteile vortrefflich und nützlich und liefern die wirklichen Nährstoffe, durch welche die rechte Lebensweise zustande kommt; sie sind Gott beizumessen, alle andern aber, die nicht göttlich sind, als Unrat dem sterblichen Geschlechte zu überlassen. Von jenen soll also genommen werden. Es 110 sind aber Kräfte ganz und gar unvermengt mit Schlechtigkeit, die durch Teilung nicht verstümmelt werden dürfen, die ähnlich sind den ungeteilten Opfern, nämlich Ganzopfern, deren deutliches Beispiel Isaak ist, den gleich einem Opfertiere herbeizuführen vorgeschrieben wird, ohne dass eine verderbenbringende Leidenschaft ihn zerteilt hat. Es wird aber auch 111 an anderer Stelle gesagt: „Meine Gaben, meine Geschenke, meine Früchte sollt ihr aufbewahren, mir darzubringen an meinen Festen“ (4 Mos. 28,2), ohne etwas wegzunehmen oder abzuteilen, sondern indem ihr sie ganz, vollständig und vollkommen herbeibringt. Denn das Fest der Seele ist der in vollkommenen Tugenden bestehende Frohsinn; vollkommen aber sind die von allen Leiden, die das Menschengeschlecht birgt, freien. Allein aber der Weise feiert ein solches Fest <sup>2)</sup>; von den andern aber auch nicht einer. Denn eine Seele zu

<sup>1)</sup> Eine etymologische Deutung des im Bibeltext vorkommenden Wortes *φύραμα* = Mischung, die nur auf dem ähnlichen Klang der Wörter *συνφόρημα* und *φύραμα* beruht. Zur Sache vgl. Ueber die Cherubim § 110 ff und die Anm. zu § 112.

<sup>2)</sup> Ebenso über die Einzelges. II § 42 ff. (vgl. die Anm.); nach Ueber die Cherubim § 86 feiert nur Gott; s. die nächste Anm.

finden, die Leidenschaften oder Schlechtigkeiten nicht gekostet  
 112 hat, ist äussert selten<sup>1)</sup>. (34.) Nach dem Vortrag also über  
 die Seelenteile, den herrschenden und den dienenden, und  
 über die Frage, was in jedem von beiden das Männliche  
 oder Weibliche ist, belehrt er uns hierauf über die (daraus  
 sich ergebenden) Folgerungen. Da er nämlich klar erkannt  
 hat, dass es ohne Mühe und Sorgfalt nicht möglich ist, eine  
 Geburt des Männlichen zu erlangen, sagt er im Folgenden:  
 „Alles, was den Mutterschoss einer Eselin öffnet, wirst du  
 gegen ein Schaf eintauschen“ (2 Mos. 13,13); das heisst soviel  
 wie: Jede Mühe tausche gegen einen Fortschritt ein. Das  
 Symbol der Mühe ist nämlich der Esel — denn geduldig ist  
 das Tier —, das des Fortschritts aber das Schaf, wie es auch  
 113 das Wort selbst zeigt<sup>2)</sup>. Mache dich also auf zum Studium  
 der Künste und der Gewerbe und alles dessen, was lehr-  
 bar ist, nicht nachlässig und leichtsinnig, sondern nachdem  
 du mit aller Vernünftigkeit deine Denkkraft ausgerüstet hast  
 kraftvoll alle Mühsal zu überstehen, und beeile dich, dass du  
 nicht von erfolgloser Anstrengung aufgehalten, sondern er-  
 funden werdest als ein Mensch, der Fortschritt und Besserung  
 bis zum rühmlichsten Ziele führt. Denn nur um des Fort-  
 114 schritts willen ist die Anstrengung zu ertragen. Wenn du  
 aber einmal die aus der Anstrengung entspringende Mühsal  
 auf dich nimmst, dein Charakter aber nicht zum Besseren  
 fortschreitet und den aus dem Fortschritt entspringenden  
 Läuterungen widerstrebt, dann gib es auf und sei ruhig.  
 Denn es ist schwer, der Natur zu widerstreiten. Deshalb  
 fügt er auch hinzu: „Wenn du es aber nicht eintauschst,  
 sollst du es gegen Lösegeld freigeben“ (2 Mos. 13,13), das  
 heisst: Wenn du für deine Mühen keinen Fortschritt ein-  
 tauschen konntest, verzichte auch auf die Mühe. Denn den  
 Worten „gegen Lösegeld freigeben“ liegt der Sinn zu Grunde,  
 die Seele zu befreien von einer unnützen und erfolglosen  
 115 Sorge. (35). Solches sage ich aber nicht etwa von den

<sup>1)</sup> An anderer Stelle erklärt es Philo für überhaupt unmöglich; vgl  
 oben § 15 und Anm.

<sup>2)</sup> Philo leitet τὸ πρόβατον = das Schaf ganz richtig von προβαίνειν =  
 vorschreiten ab.

Tugenden, sondern von den Fertigkeiten von mittlerem Wert und von den anderen Dingen, die als für die Pflege des Körpers und den Reichtum an äusseren Gütern nötig betrieben werden, 86 M. da die Anstrengung für vollkommene Güter und Tugenden, wenn sie auch nicht zum Ziele gelangen sollte, an sich schon fähig ist, denen zu nützen, die sie auf sich nehmen<sup>1)</sup>, was aber ausserhalb der Tugend liegt, ganz unnütz ist, wenn sein Zweck nicht erreicht wird. Es ist wie bei den lebendigen Geschöpfen: schlägst du einem das Haupt ab, ist auch alles andere dahin. Das Haupt der Geschäfte aber ist ihr Ziel; sie leben gleichsam, wenn ihnen eins gegeben wird, sterben aber, wenn du es abschneiden oder verstümmeln willst. So sollen auch 116 Ringkämpfer, wenn sie den Sieg nicht davontreten können und immer besiegt werden, aufhören. Und wenn ein Kaufmann oder Schiffsherr zur See ein Unglück nach dem andern hat, soll er davon absteigen und sich zur Ruhe setzen. Alle, die sich mit den Fertigkeiten von mittlerem Wert befassen, aber wegen der Unfruchtbarkeit ihrer Naturanlage keine Lehre anzunehmen im Stande waren, die soll man loben, wenn sie aufhören. Denn dergleichen Dinge werden nicht um der Uebung willen betrieben, sondern um des Zieles willen, zu dem sie hinführen. Wenn unsere Natur uns nun am besseren 117 Gedeihen hindert, wollen wir nicht unnütz dagegen ankämpfen; hilft sie uns aber, so wollen wir mit Erstlingen und Dankesgaben das Göttliche ehren, die Lösegelder unserer Seele sind, die sie von rohen Herren loskaufen und in die Freiheit führen. (36.) Erklärt doch auch Moses, dass die Leviten an Stelle 118 der Erstgeborenen zu Dienern dessen, der allein würdig des Dienstes ist, geworden und Lösegelder für alle anderen (Juden) seien. „Und ich“, sagt er nämlich, „siehe, ich habe genommen die Leviten aus der Mitte der Söhne Israels anstatt aller Erstgeburt, die öffnet den Mutterschoß bei den Söhnen Israels; Lösegelder für sie werden sie sein, und mein werden sein

<sup>1)</sup> Es war ein wichtiger Satz der stoischen Ethik, dass die Tätigkeit, das Streben an sich, das wesentlichste Element der Tugend und des Glückes sei, nicht die Erreichung eines bestimmten Objectes (Epiktet II 16, 15), während die Peripatetiker auch den Besitz äusserer Güter zur Erlangung vollkommenen Glückes für nötig erachteten.

die Leviten. Denn mein ist alle Erstgeburt. An dem Tage, da ich schlug alle Erstgeburt im Lande Aegypten, heiligte  
 119 ich mir alle Erstgeburt in Israel“ (4 Mos. 3, 12. 13). Die Vernunft, die zu Gott geflohen und sein Schützling geworden ist, wird Levit genannt. Diesen nahm Gott aus dem mittelsten und herrschendsten Teile der Seele, d. h. er nahm ihn zu sich, wies ihn sich selbst zu und würdigte ihn des Anteils des Erstgeburtsrechtes. So ist es hiernach zu verstehen, dass Ruben Jakobs, Levi Israels Erstgeborener ist, da jener das Erstgeburtsrecht nach der Zeit, dieser nach Wert und Ver-  
 120 mögen besitzt. Der Ursprung aber der Anstrengung und des Fortschritts, deren Sinnbild Jakob ist, ist die Begabung, nach der Ruben<sup>1)</sup> genannt wird; die Quelle der Fähigkeit, den Alleinweisen zu schauen, auf die Israel bezogen wird<sup>2)</sup>, ist das Dienstverhältnis zu ihm, und für den Gottesdienst ist Levi das Wahrzeichen. Wie nun Jakob als der Erbe von Esaus Erstgeburtsrecht erfunden wird, da der Eifer für das Schlechte p. unterliegt vor der Anstrengung für das Gute, so wird auch Levi, der die vollkommene Tugend anwendet, das Erstgeburtsrecht Rubens, d. i. der Begabung, für sich davontreten. Das deutlichste Zeichen der Vollkommenheit aber ist es, wenn einer zu Gott seine Zuflucht nimmt und die Beschäftigung  
 121 mit irdischen Dingen hinter sich lässt. (37.) Das sind im eigentlichen Sinne die Rettungs- und Lösegelder der nach Freiheit strebenden Seele. Ja, es wird hier auch noch eine andere sehr wichtige Lehre vorgetragen: dass nämlich jeder Weise ein Lösegeld für den Toren bedeutet, der wohl auch nicht für eine kleine Zeit auskommen könnte, wenn jener nicht mitleidig und fürsorglich auf seine Erhaltung bedacht wäre, gerade wie ein Arzt, der den Krankheiten des Patienten

<sup>1)</sup> Ruben = רֶאֵן der sehende, erkennende Sohn; vgl. De mutat. nom. § 98. Ueber Jakob siehe die Anm. zu § 6 und § 17.

<sup>2)</sup> Israel übersetzt Philo durch ἐργῶν θεῶν (De congressu erud. gr. § 51) und leitet den Namen ab von רֶאֵן und אֵל, indem er sich auf 1 Mos. 32, 28 stützt. Er fasst den Namen entweder kollektiv auf, so dass er ihm als eine spiritualistische Umdeutung des jüdischen Volkes, der Gesamtheit aller Frommen und Philosophen, gilt, oder er versteht unter dem Worte die zur Anschauung Gottes vorgedrungene einzelne Seele oder auch die ἐργῶν θεῶν selbst.

entgegentritt und sie lindert oder völlig beseitigt, wenn sie nicht geradezu mit unaufhaltsamer Gewalt vordringen und die sorgtätige Pflege über den Haufen werfen. So nämlich 122 ist auch Sodom untergegangen, da kein einziger guter Mensch der unsagbaren Menge von schlechten wie auf einer Wage das Gegengewicht halten konnte. Wenn nur die fünfzigste Zahl gefunden wäre, nach der der Seele Entlassung aus der Knechtschaft und völlige Freiheit verkündet wird (3 Mos. 25, 10)<sup>1)</sup>, oder eine der auf sie folgenden Zahlen, die der weise Abraham aufführt, wobei er herabsteigt bis zu der der Unterweisung entsprechenden Zehnzahl<sup>2)</sup>, so wäre der Geist nicht so schmachvoll zu Grunde gegangen (1 Mos. 18, 26 ff.). Doch man muss versuchen, auch die Menschen, die sicher 123 an den in ihnen liegenden Lastern zu Grunde gehen werden, nach Möglichkeit zu erhalten, nach dem Beispiel der tüchtigen Aerzte, die, selbst wenn sie die Erhaltung des Kranken als ein Ding der Unmöglichkeit erkennen, dennoch die Behandlung bereitwillig übernehmen, damit es nicht scheine, als ob durch ihr Verschulden ein unerwartetes Unglück eingetreten sei. Wenn aber auch nur ein ganz kleiner Keim zur Gesundheit erscheint, so muss er wie ein Aschenfünkchen mit aller Sorgfalt angefacht werden; denn es ist die Hoffnung da, dass, wenn er zunimmt und wächst, der Mensch ein besseres und schuldloses Leben führen werde. Ich jedenfalls preise, wenn 124 ich einen edlen Menschen in einem Hause oder in einer Stadt weilen sehe, das Haus oder jene Stadt glücklich und glaube, dass sie den sicheren Genuss der vorhandenen Güter und die vollkommene Aussicht auf die noch fehlenden haben wird, da Gott seinen unbegrenzten und unumschränkten Reichtum um der Würdigen willen auch den Unwürdigen schenkt. Und ich wünsche, dass sie möglichst alt werden, da es ja nicht möglich ist, nicht zu altern, in dem Glauben, dass den Menschen die

<sup>1)</sup> Philo meint das Jubeljahr. 3 Mos. 25, 10: „und ihr sollt das fünfzigste Jahr weihen und im Lande Freiheit ausrufen für alle seine Bewohner“. Vgl. Ueber die Einzelges. II § 110 ff.

<sup>2)</sup> Ueber die Bedeutung der Zehnzahl vgl. über den Dekalog § 20 ff. und De mut. nom. § 278: (ὅτι) ἡ μέση παιδεία παραληφθῆναι δεκάδι παραριθμουμένη πρὸς τὴν τῆς καταδικάζεσθαι ψυχῆς μελλούσης ἀπόλυσιν.

- Güter auf so lange Zeit erhalten bleiben, als sie am Leben bleiben<sup>p. 188</sup>
- 125 können. Wenn ich es nun mit ansah oder davon zu hören bekam, dass einer von ihnen gestorben ist, bin ich sehr bedrückt und trauere und beklage weniger sie als die Ueberlebenden<sup>1)</sup>. Denn für jene ist es durch Naturgesetz bestimmt, mit dem notwendigen Ende abzuschneiden nach einem glücklichen Leben und ruhmvollen Tode; die Hinterbliebenen aber werden sehr bald der mächtigen und starken Hand, durch die sie behütet wurden, beraubt, ihre eigenen Uebel zu fühlen bekommen, wenn die Natur nicht wiederum an Stelle der früheren guten Menschen wie an einem Baume, der die schon gereiften Früchte abwirft, andere neue hervorspriessen lassen wird zur Nahrung und Erquickung für die, die sie gebrauchen
- 126 können. Wie die sicherste Bürgschaft für den Bestand der Staaten wackere Männer sind, so erlangten auch in dem Staate, der jedem von uns gehört und der aus Seele und Körper besteht, die nach Einsicht und Wissen verlangenden Vernunft-richtungen die grösste Sicherheit für seine Festigung, die der Gesetzgeber umschreibend Lösegelder und Erstgeborene nennt,
- 127 aus den bereits genannten Gründen. So sagt er auch, dass die Städte der Leviten „für immer einlösbar“ seien (3 Mos. 25,32), weil der Diener Gottes ewige Freiheit geniesst und entsprechend den fortlaufenden Veränderungen der stets bewegten Seele immer wieder Heilung erhält. Denn den Worten „sie seien einlösbar“ nicht ein Mal, sondern, wie es heisst, „für immer“, liegt folgender Sinn zu Grunde: sie wenden sich zwar immer ab, werden aber immer wieder befreit, da die Sinnesänderung ihnen von wegen ihrer natürlichen Vergänglichkeit angeboren ist, die Befreiung aber ihnen durch die Gnade des Wohltäters, den sie sich erlosten, zugesichert ist.
- 128 (38.) Doch darf man (die Frage) nicht als Nebensache behandeln, warum er denn die Städte der Leviten den Flüchtigen zugewiesen

<sup>1)</sup> Der Glaube, dass fromme Menschen ihrer Heimat zum Segen verhelfen, ist auch dem Judentum nicht fremd; vgl. etwa Bousset, Die Religion des Judentums im NTlichen Zeitalter, 1906, 228 f. Doch übt nach jüdischer Vorstellung — im Gegensatz zu Philo — auch der Tod der Frommen eine sühnende Wirkung aus, „wie die Asche der roten Kuh“ (4 Mcs. 19) Talm. Moed qatan 28 a.



hat und so es für richtig hielt, dass mit den heiligsten die scheinbar unheiligen Menschen zusammenwohnen. Es handelt sich aber um diejenigen, die den unfreiwilligen Mord begingen<sup>1)</sup>. Nun muss zuerst die Schlussfolgerung aus dem oben Gesagten genannt werden: der Edle ist ein Lösegeld für den Schlechten, so dass die Sünder mit Recht zu den Geheiligten kommen um der Reinigung willen. Ferner: Die Leviten lassen Flüchtlinge zu sich kommen, da sie selbst ihrem Wesen nach auch Flüchtlinge sind. Denn wie jene aus ihren Heimatländern vertrieben werden, haben 129 auch diese Kinder, Eltern und Geschwister, Nachbarschaft und Freundschaft hinter sich gelassen, um an Stelle des irdischen das ewige Erbe zu finden. Darin aber sind sie verschieden, dass die Flucht jener unfreiwillig war wegen einer unbeabsichtigten Tat, der Aufbruch dieser aber freiwillig war um der Liebe zu den edelsten Dingen willen. Für jene sind die Leviten die 89 M. Zuflucht, für die Leviten aber der Allvater<sup>2)</sup>, damit jene in ihrer Unvollkommenheit das heilige Wort zum Gesetz erhielten, diese aber den Gott, dem sie geweiht sind. Ferner haben 130 die unfreiwilligen Mörder dieselben Städte wie die Leviten zum Wohnsitz erhalten, weil auch diese um eines heiligen Mordes willen eines Vorzugs gewürdigt wurden. Dänämlich die Seele in ihrer Verblendung den ägyptischen Gott<sup>3)</sup>, d. i. den Körper, wie Gold verehrte, da machten sich alle heiligen Vernunftbegriffe aus eigenem Antriebe auf mit ihren schneidigen Waffen, den wissenschaftlichen Unterweisungen, setzten sich zum Führer und Feldherrn den Erzpriester, Propheten und Gottesfreund Moses und begannen den unversöhnlichen Krieg für die Frömmigkeit und liessen nicht eher ab, als bis sie alle Lehr-

<sup>1)</sup> 4 Mos. 35, 2 : „Befehl den Israeliten, dass sie von ihrem Erbbesitze den Leviten Städte zu Wohnsitzen geben. Den Israeliten, sowie dem Fremden und dem Beisassen unter euch, sollen diese sechs Städte als Zuflucht dienen, damit jeder dorthin fliehe, der unvorsätzlich einen Menschen getötet hat“.

<sup>2)</sup> Gott ist das Erbteil der Leviten: 4 Mos. 18, 20 u. ö; Ueber die Einzelges. I § 131 ff.

<sup>3)</sup> Der ägyptische Gott ist der Apis-Stier, den die Juden nachbildeten, als sie sich das goldene Kalb verfertigten; vgl. Ueber das Leben Mosis II § 162.

- meinungen ihrer Gegner entkräftet hatten<sup>1)</sup>. So sind die mit Recht ihre Mitbürger geworden, die, wenn auch nicht die-
- 131 selben, so doch ähnliche Taten vollbracht haben. (39.) Es wird aber noch eine, und zwar folgende Erklärung im Geheimen verkündet, die man nur den Aelteren zu Gehör bringen soll, nachdem man die Ohren der Jüngeren verstopft hat<sup>2)</sup>. Unter den besten göttlichen Kräften nämlich wird eine einzige, die allen anderen gleichwertig ist: die gesetzgebende (Kraft) — denn Gesetzgeber und Gesetzesquelle ist er selbst, von dem alle Einzelgesetzgeber abhängig sind — zwiefach geteilt: teils (dient sie) zur Belohnung der Gerechten, teils zur Bestrafung
- 132 der Sünder. Des ersten Teiles Diener nun ist der Levit; denn er nimmt sämtliche Dienste auf sich, die auf die vollkommene Heiligung bezogen werden, durch die das Irdische mit Gott vereint und von ihm erkannt wird, entweder durch Ganzopfer oder durch Rettungsoffer oder durch die Bereuung der Sünden. Des zweiten für die Bestrafung bestimmten Teiles Diener sind die Menschen, die einen unbeabsichtigten Mord begangen haben<sup>3)</sup>.
- 133 Und Moses bezeugt es, indem er spricht: „Er<sup>4)</sup> aber tat es nicht freiwillig, sondern Gott gab ihn in seine Hand“ (2. Mos. 21,13), in dem Sinn, dass die Hände dieses Mannes wie Werkzeuge ergriffen werden, dass der aber, der unsichtbar durch diese handelt, ein anderer ist, nämlich der Unsichtbare. So sollen also zusammenwohnen die beiden Diener der beiden Arten der gesetzgebenden Kraft, für die zur Belohnung der Levit, für die zur Bestrafung der unfreiwillige „Totschläger“.

<sup>1)</sup> Eine allegorische Auslegung von 2. Mos. 32,26 – 28; vgl. Ueber das Leben Mosis II § 159 ff.

<sup>2)</sup> Philo führt hier wieder eine Lehre über göttliche Kräfte im Tone der Mysterienverkündung ein; vgl. oben Anm. zu § 60.

<sup>3)</sup> Wie Philo am Ende des Buches Ueber den Dekalog entwickelt, hat Gott selbst seine Gesetze ohne jede Verbote und Drohungen gegeben. Er ist allein der gute und gnädige Gott. Die, welche drohen und strafen, sind nur Gottes Diener, die göttlichen Kräfte. Aus dieser der platonischen Philosophie angepassten Gottesauffassung, die alle Berührung des allgütigen Gottes mit dem Bösen vermeidet, erklärt sich die an unserer Stelle genauer durchgeführte Zerteilung der gesetzgebenden Kraft Gottes, wodurch die strafende *δίκη* möglichst weit von Gott, dem *πρότασις ἀφ' ἧς*, abgerückt wird.

<sup>4)</sup> Der unfreiwillige Mörder; vgl. zum folgenden Ueber die Einzelges. III § 120 ff. und Anm.

„An dem Tage“ heisst es weiter, „wo ich schlug alle Erstge- 134  
burt im Lande Aegypten, heiligte ich mir alle Erstgeburt  
in Israel“ (4 Mos. 3,13), nicht etwa, damit wir auf den  
Gedanken kämen, dass allein zu jener Zeit, da Aegypten  
durch den Tod der Erstgeborenen von dem schweren Schlage  
betroffen wurde, die Erstgeborenen Israels heilig wurden,  
sondern dass auch früher, jetzt, später und immerdar der  
Seele solches zu widerfahren pflegt. Wenn das stärkste Prinzip  
M. der blinden Leidenschaft untergeht, dann wird die ältere und  
ehrbare Nachkommenschaft des Gott in Klarheit Schauenden<sup>1)</sup>  
heilig. Denn der Auszug der Schlechtigkeit veranlasst den 135  
Einzug der Tugend, wie auch umgekehrt beim Schwinden des  
Guten das lauernde Böse heranschleicht. So war z. B. Jakob  
kaum hinausgegangen (1 Mos. 27,30), und schon war Esau  
bei der alles aufnehmenden Denkkraft, um ihr womöglich statt  
der Eindrücke der Tugend die Züge des Lasters aufzudrücken.  
Aber das vermochte er nicht auszuführen, denn er wurde  
unvermerkt an der Ferse gepackt, und sein Erbe trat der  
Weise an, der ihm zuvorkam, noch ehe er Widerstand auszu-  
halten hatte.

(40.) Er (Abel) bringt aber nicht nur die Erstlingsopfer von 136  
den Erstgeborenen dar, sondern (er opfert) auch von dem Fett,  
wodurch er zeigt, dass von der Seele alles Fröhliche, Strotzende,  
Schützende und Angenehme Gott abzutreten ist. Ich sehe  
auch in den Opfervorschriften, dass angeordnet ist, von  
den Opfertieren in erster Linie drei Dinge darzubringen: Fett,  
Nieren und Leberlappen (3 Mos. 3,3 ff.), worüber wir noch  
besonders handeln werden<sup>2)</sup>, nirgends aber Gehirn oder  
Herz, die doch wohl vor allem zu heiligen wären, zumal da  
ja auch nach Angabe des Gesetzgebers in beiden der herr-  
schende Teil angenommen ist. Doch hat er sie wohl in seiner 137  
grossen Heiligkeit und sorgfältigen Umsicht vom Altare  
Gottes ausgeschlossen, weil der herrschende Teil in jedem Zeit-  
atom vielerlei Wendungen zu beiden, zum Guten und Schlechten,  
einschlägt und immer wechselnde Gepräge annimmt, jetzt das

<sup>1)</sup> d. i. Israel; vgl. über ihn die Anm. zu § 120.

<sup>2)</sup> Vgl. über die Einzelgesetze I § 212 (auch zum folgenden), § 239 ff.  
und Anm.

einer reinen und echten, dann das einer gefälschten und un-  
 138 echten Münze. Die Stätte also, die beide Gegensätze, Edles  
 und Schändliches, birgt, jedem Wohnung gab und beiden die  
 gleiche Ehre erweist, hielt der Gesetzgeber nicht weniger für  
 schuldig als für unschuldig und schloss sie vom Altare des  
 Göttlichen aus. Denn das Schändliche ist unrein, das Unreine  
 139 aber gar nicht heilig. Diesen herrschenden Teil hat er aus-  
 geschieden. Wenn er aber eine Läuterung durchmachen sollte,  
 dann wird er nach Reinigung aller seiner Teile als unversehr-  
 tes und unbeflecktes Ganzopfer dargebracht werden. Denn so  
 lautet das Gesetz über die Ganzopfer, dass nichts ausser den  
 Speiseresten und der Haut, die Anzeichen der Schwäche des  
 Körpers, nicht aber der Schlechtigkeit sind, dem Irdischen  
 überlassen bleiben, das andere aber, was eine Seele aufweist,  
 vollkommen in allen ihren Teilen, Gott als volles Opfer dar-  
 gebracht wird<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Eine solche Vorschrift vom Ganzopfer gibt es nicht; vielmehr werden  
 von diesem, wie Philo Ueber die Einzelges. I § 200 richtig angibt, alle Teile  
 geopfert (3 Mos. 1,9); auf die Vorschrift, dass Eingeweide und Füße zuvor  
 gewaschen werden (ebd.), scheint Philo hier anzuspieren. Dagegen sollen  
 vom Sühnopfer Fleisch, Haut und Mist (Philo vermeidet den Ausdruck  
 κόπρος!) ausserhalb des Lagers verbrannt werden (3 Mos. 4, 11 u. ö.).  
 Die Verwechslung kann um so weniger überraschen, da Philo in den rein  
 allegorischen Schriften den Unterschied der Opferarten nie betont; beachtens-  
 wert ist aber auch, dass die Haut, nach All. Erkl. III § 69 ff. das Symbol  
 des Verwerflichen, hier erträgliche menschliche Schwäche bezeichnet und dass  
 auf die Deutung des — mit Haut und Mist zu verbrennenden — Fleisches,  
 das in diese Auslegung schwer hineingepasst hätte, verzichtet wird.

UEBER DIE NACHSTELLUNGEN,  
DIE DER SCHLECHTERE DEM BESSEREN  
ZU BEREITEN PFLEGT.

Uebersetzt von

Hans Leisegang.





## **Inhaltsverzeichnis.**

---

	<b>Seite</b>
Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches, übersetzt von Dr. I. Heinemann (Frankfurt a. M.) . . . . .	1
Ueber die Cherubim, übersetzt vom Herausgeber . . .	167
Ueber die Geburt Abels und die Opfer, die er und sein Bruder Kain darbringen, übersetzt von Dr. Hans Leisegang (Markranstädt; z. Zt. im Felde) . . . . .	207
Ueber die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren zu bereiten pflegt, übersetzt von demselben . . .	265

---



Die Schrift „Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι“ (Quod deterius potiori insidiari soleat), die schon von Origenes (Comm. in Matth. tom XV c. 3; A. III p. 331 Lomm.) unter dem angeführten Spezialtitel zitiert wird, bildet einen Teil des fortlaufenden Kommentars Philons zur Genesis. Zwischen unserem Traktat, der 1 Mos. 4, 8—15 behandelt, und dem vorausgehenden De sacrificiis über 1 Mos 4, 2—4 klafft eine Lücke: es fehlt nämlich die Erklärung von 1 Mos. 4, 5—7, die entweder den Schluss des vorhergehenden oder auch ein eigenes Buch gebildet haben mag. Für die Einheitlichkeit und das Verständnis unserer Schrift ist jedoch das Fehlen der Exegese der vorausgehenden Bibelverse von keiner Bedeutung. Wir haben ein durchaus geschlossenes Ganzes vor uns, und die Ueberschrift: Quod deterius potiori insidiari soleat, gibt das Hauptthema des Traktates völlig zutreffend wieder. Trotz aller Abschweifungen, die der enge Anschluss der allegorischen Erklärungsweise an die einzelnen Worte des Bibeltextes mit sich bringt, und der mannigfachen Seitensprünge, die sich Philon noch dazu erlaubt, wird doch das Ganze von einem Grundgedanken getragen und zusammengehalten, dass nämlich alles Schlechte dem Guten Nachstellungen bereitet, es niederringen und töten will, dass aber dennoch das Gute immer Sieger bleibt und trotz aller Angriffe ewiglich lebt.

Auch diese Schrift ist von M. J [ost] in demselben Bande wie De sacrificiis S. 45 ff. übersetzt.

---

## Inhaltsübersicht.

### I. § 1—56: Der Kampf des Tugendhaften gegen den schlechten Sophisten.

(Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4, 8.)

#### 1. Der Kampfplatz.

Kain fordert Abel zu einem Wortgefecht heraus. Das geht daraus hervor, dass er ihn auffordert, auf „das Feld“ hinauszukommen. Das Feld aber ist ein Symbol des Wettkampfes und Streites. (§ 1.) Das beweisen folgende Tatsachen:

- a) Die meisten Wettkämpfe im Frieden und im Kriege finden auf dem „Felde“ statt (§ 2).
- b) Jakob, der die Unwissenheit bekämpft, wird auf dem „Felde“ angetroffen. Beweis dafür 1 Mos. 31, 4—5. (§ 3—4).
- c) Ebenso wählen alle, die die unvernünftigen Regungen ihrer Seele zu bessern suchen, dazu das „Feld“ als geeigneten Ort. Beweis ist Joseph nach 1 Mos. 37, 13—17, auch seine Brüder, die er auf dem Felde trifft. (§ 5—28).
- d) Auch Isaak geht auf das „Feld“ in der Absicht zu kämpfen nach 1 Mos. 24, 63, findet aber keinen Gegner (§ 29—31).

#### 2. Die Kampfweise des Sophisten.

- a) Kain und Abel halten Streitreden und zwar über die sich bekämpfenden Anschauungen des Guten und Gottesfürchtigen und des Schlechten, Selbstsüchtigen (§ 32).
- b) Schilderung der Art eines solchen Kampfes mit einem Sophisten, d. h. hier mit Kain (§ 33—35).

#### 3. Die Kampfweise des Tugendhaften.

- a) Da Kain die Wortkünste nicht gelernt hat, sondern zu den edlen Menschen gehört, die von den Tugenden nicht viel Worte machen, sondern sich des Guten nur in ihrem Denken bewusst sind, hätte er einen Kampf überhaupt vermeiden sollen (§ 36—37).
- b) So weist auch Moses die Sophisten in Aegypten ab; denn auch er ist nicht „wohlberedt“ (2 Mos. 4, 10). (§ 38).
- c) Darum will auch Moses nicht eher nach Aegypten gehen, als bis er sich im Reden geübt hat. Ihm, der Gottes Gedanken

in sich trägt, wird darum Aaron, der λόγος προφορικός, entgegen-  
gesandt (§ 39—40).

#### 4. Verhältnis beider Kampfesweisen zueinander.

- a) Der Tugendhafte und zugleich im Reden Geübte besitzt eine dem Sophisten weit überlegene Kampfesweise und wird ihn leicht besiegen (§ 41).
- b) Hat aber ein Tugendhafter sich nicht um die Erlernung der Redekunst gekümmert, so wird er wie Abel unterliegen (§ 42).
- c) Die Tugendhaften, die nicht reden können, gleichen den Aerzten, die wohl in ihrem Geiste die medizinischen Theorien beherrschen, die Krankheiten selbst aber nicht zu heilen vermögen (§ 43—44).

#### 5. Der Kampf.

- a) Es wäre für Abel gut gewesen, wenn er dem Kain aus dem Wege gegangen wäre und das Beispiel der Rebekka nachgeahmt hätte, die Jakob auffordert, dem Esau auszuweichen (1 Mos. 27,41). Gott aber will den Tugendhaften nicht durch den Schlechten verderben (§ 45—46).
- b) Deshalb ist auch 1. Mos. 4,8 nicht dahin aufzufassen, dass Kain wirklich siegte und den Abel erschlug, vielmehr tötete Kain sich selbst (§ 47).
- c) Denn er hat Abel, d. i. die gottgefällige Tugend, aus sich ausgetilgt und ist daher dem tugend samen Leben abgestorben. Abel aber lebt weiter, das beweist die Tatsache, dass er darauf seine Stimme erhob und schrie (§ 48).

#### 6. Folgerungen aus dem Verlaufe des Kampfes.

- a) Der Weise, der dem irdischen Leben abstirbt, lebt das unvergängliche Leben; der Tor aber, der im Laster lebt, ist für das selige Leben tot (§ 49).
- b) Eine Seele, die das Göttliche in sich ertötet, bringt sich selber um, und wer dem Guten schadet, straft sich selbst. Dafür zeugt Lamech 1 Mos. 4,23 und Rebekka 1 Mos. 27,45. (50—51).
- c) Umgekehrt nützt der sich selbst, der dem Edlen Gutes tut. Dafür zeugt das vierte Gebot (2 Mos. 20,12): Ehre Vater und Mutter, auf dass es „dir“ wohlgehe. Der Vater aber ist der

Geist, die Mutter die Sinnlichkeit, oder der Vater ist der Schöpfer der Welt und die Mutter die Weisheit, durch die das All vollendet wurde. Ehrst du sie, so wird es nicht ihnen, sondern dir wohlgehen. Die Ehrung, die wir ihnen erweisen, aber ist der Gottesdienst, und er besteht in der Frömmigkeit. Den Gottesdienst aber verrichten wir, nicht um Gott, sondern um uns zu nützen (§ 52—56).

## II. § 57—68. Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4, 9.

### 1. Ueber die Fragen, die Gott an den Menschen richtet.

Mit dem Wesen Gottes ist es nicht vereinbar zu fragen; denn Gott ist allwissend. Gott richtet an die Menschenseele Fragen, nicht um etwas von ihr zu erfahren, sondern damit die Seele sich durch die Antwort über ihre Handlungen klar werde. Zum Beweise wird Gottes Frage an Abraham 1 Mos. 18, 9 herangezogen. Gottes Frage an Kain enthält einen Tadel des Herrn (§ 57—61).

### 2. Ueber den Wächterdienst des Guten über den Schlechten.

Kains Antwort, er sei nicht ein Wächter seines Bruders, enthält die Wahrheit, dass der Schlechte nicht der Wächter des Guten sein kann. Der Beweis hierfür ist der Wächterdienst der Leviten (§ 62—68).

## III. § 69—95 : Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4, 10.

### 1. Gottes Zorn gegen den Schlechten, der das unvergängliche Gute vernichten will.

a) In Gottes Worten: was hast du getan? liegt der Unwille des Herrn über Kains ruchlose Tat und zugleich Spott über Kain, der Gott hintergehen wollte. Die Worte haben den Sinn: Kain hat nichts ausgerichtet und dem Guten nichts antun können (§ 69—70).

b) Ebenso richtet der Sophist Bileam nichts aus, als er dem edlen Jakob schaden wollte (§ 71).

c) Kain ist der Typus aller Sophisten, die das Gegenteil von dem sagen, was sie denken und tun, und nur sich selbst schaden, ohne der Tugend etwas anhaben zu können (§ 72—74).



- d) Das Gute lässt sich nicht ertöten; denn die Tugend bewahrt als unvergängliche Idee stets ihr Leben. Wer daher Abel, das Gute, in sich ermordet, tötet nur sich selbst, Abel aber lebt weiter bei Gott (§ 75—78).

## 2. Das Schreien der Seele zu Gott.

α) Ueber das Wesen der menschlichen Seele.

- a) Nachweis, dass unter dem Blute, das von der Erde schreit, die menschliche Seele zu verstehen ist (§ 79—85).  
b) Abhandlung über die Entstehung und das göttliche Wesen der Seele (§ 86—90).

β) Ueber das Reden der Seele mit Gott.

- a) Nur soweit die Seele an der göttlichen Vernunft Teil hat, besitzt sie eine Stimme und kann sich an Gott hilfe flehend wenden (§ 91—92).  
b) Gott erhört das Flehen der Menschenseele. Das beweist 2 Mos. 2,23 (§ 93—95).

## IV. § 96—103: Gottes Gericht über Kain.

(Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4,11).

- a) Kain hat sich bereits in dem Augenblicke mit Schuld beladen, als er den Entschluss zu seiner Tat fasste (§ 96—97).  
b) Er wird von der Erde verflucht; denn die Erde ist das Symbol der Sinnlichkeit, und alle unsere Sünden entspringen aus den Sinnen, die die Quellen der Leidenschaften sind (§ 98—99).  
c) Die Art und Weise, wie die Sinnlichkeit von Kain Besitz ergriff, wird geschildert durch die Worte: „die Erde öffnete ihren Mund“, d. h. die Mündungen der Sinne taten sich auf und verschlangen den Geist. Darum sollen wir uns bemühen, die Mündungen der Sinne zu verschliessen nach Mosis Lehre 4 Mos. 19,15 (§ 100—103).

## V. § 104—140: Kains Schicksal.

(Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4,12).

- a) Kain ist unwürdig, ein Landmann zu sein, er wird nur „die Erde bearbeiten“; denn der rechte Landmann ist ein Künstler und guter Mensch, da er wie Noah 1 Mos. 9,20 die wilden Schösslinge der Leidenschaften beschneidet und ausrodet, die edlen Früchte der Tugend aber pflegt. Diese Landmannskunst wird näher geschildert (§ 104—111).

- b) Kain, der Schlechte, aber ist nur ein Landbearbeiter. Das beweisen die Worte: Die Erde wird dir ihren Ertrag nicht mehr geben, d. h. die irdische Sinnenslust wird den Menschen nicht befriedigen. Das bezeugt auch Moses 5 Mos. 32,13, wo er lehrt, dass allein die von Gott geschenkte Speise der Seele den Menschen gut und tugendhaft macht (§ 112—118).
- c) Ferner wird Kain „seufzend und zitternd ob der Erde“ gefunden, d. h. er wird von den schmerzlichsten Affekten, von Furcht und Trauer befallen. Die Tugend dagegen gewährt Ruhe, Glück und Freude, wie es aus 1 Mos. 5,29, 21,6, 2 Mos. 4,14 hervorgeht, Stellen, die ausführlich erläutert werden. Und nicht nur die Freude, auch die Hoffnung ist eine Eigenschaft des Weisen und Tugendhaften, wie 1 Mos. 4,26 beweist (§ 119—140).

**VI. § 141—149: Lehren für den Guten, die sich aus Kains Schicksal ergeben.** (Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4,13).

- a) Kains Schuld ist so gross, dass er von Gott „entlassen“, d. h. völlig verstossen wird, das grösste Unglück, das einen Menschen treffen kann (§ 141—143).
- b) Besser ist es für die Menschen, von Gott gestraft, als völlig von Gott getrennt zu werden (§ 144—146).
- c) Das beweist auch 4 Mos. 30,10 (§ 147—149).

**VII. § 150—166: Kains vergeblicher Versuch, sich gegen Gott aufzulehnen.** (Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4,14).

1. Erste Auslegung: Niemand kann sich vor Gott verbergen.
  - a) Kein Mensch kann sich von der Erde entfernen, ohne zugleich sein Leben aufzugeben (§ 150—152).
  - b) Noch weniger kann sich ein Mensch vor Gott verbergen, da Gott die ganze Welt mit seinem Wesen erfüllt (§153—155).
2. Zweite Auslegung: Verzicht auf irdische Güter führt zu Gott hin, aber nicht von ihm fort.
  - a) Kains Erklärung, er wolle, der irdischen Güter beraubt, von den himmlischen nichts wissen, wird zurückgewiesen, da gerade die Befreiung vom Irdischen den Verkehr mit Gott erst möglich macht (§ 156—158).

- b) Das beweist Abrahams Beispiel 1 Mos. 12,1; ebenso Moses 2 Mos. 33,7 (§ 159—162).
- c) Daher hat Kain gelogen und lügt auch weiterhin, wenn er behauptet, jeder, der ihn tände, werde ihn töten. Der Böse wird vielmehr sein Freund sein und ihm nichts antun, nur der Gute ist sein erklärter Feind (§ 163—166).

### **VIII. § 167—176: Ueber die Ertötung der Sinnlichkeit**

(Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4,15).

- 1. Erklärung des allegorischen Sinnes der Stelle.
  - a) Die sieben Strafen sind die sieben Teile der unvernünftigen Seele. Wer den achten Teil der Seele, den bösen Geist Kain, tötet, der wird auch die sieben sinnlichen Triebe ertöten (§ 167—168).
  - b) In der Seele des Weisen sind die sieben Sinne rein, in der Seele des Schlechten aber werden sie strafbar (§ 169).
- 2. Beweis der Schlechtigkeit der sieben Sinne.
  - a) Noah führt in die Arche, d. i. in die Seele, sieben männliche und sieben weibliche reine Tiere 1 Mos. 7,2, damit die Seele nur reine Sinne gebrauche (§ 170).
  - b) Das gilt für alle Weisen, wie an Beispielen aus dem Menschenleben und der Geschichte erwiesen wird. Der Weise soll lieber die Sinne töten, als sie unrein behelfen (§ 171—176).

### **IX. § 177—178: Ueber die Existenz des Schlechten in der Welt** (Allegorische Auslegung von 1 Mos. 4,15).

Wir finden in der Schrift keine Andeutung darüber, dass Kain jemals gestorben sei. Daraus geht hervor, dass das Schlechte immerdar lebt; denn der Unverstand ist ein unsterbliches Uebel (§ 177—178).

## UEBER DIE NACHSTELLUNGEN, DIE DAS SCHLECHTERE DEM BESSEREN ZU BEREITEN PFLEGT.

- 1 (1.) „Und es sprach Kain zu Abel, seinem Bruder: „Lass 1 p.  
uns hinausgehen aufs Feld“<sup>1)</sup>. Und es geschah, während sie  
auf dem Felde waren, stand Kain auf wider Abel, seinen  
Bruder, und tötete ihn“ (1 Mos. 4,8). Was Kain beabsich-  
tigt, ist dies: durch Herausforderung den Abel zu einem  
Wortgefecht zu bringen und ihn mit wahrscheinlichen und  
glaubhaften Sophismen mit aller Kraft zu packen. Das Feld  
nämlich, auf dem sich einzufinden er veranlasst wird, sagen  
wir, sei ein Sinnbild des Wettkampfes und Streites, indem  
wir einen Schluss ziehen von dem Bekannten auf das Unbe-  
2 kannte<sup>2)</sup>. Sehen wir doch, dass die meisten Wettkämpfe im  
Kriege sowohl wie im Frieden auf Feldern stattfinden: im  
Frieden suchen sich alle, die gymnastische Kämpfe veranstalten,  
Stadien und weite Ebenen, und im Kriege ist es nicht Brauch,  
Schlachten von Fussvölkern und Reiterheeren auf Bergen aus-  
zufechten; denn die aus der ungeeigneten Bodenbeschaffenheit  
erwachsenden Verluste würden grösser sein, als diejenigen, welche

---

<sup>1)</sup> Die Worte „Lass uns hinausgehen aufs Feld“ fehlen im hebräischen Text und sind, zumal da in einigen hebr. Texten eine Lücke angegeben ist, nicht nur nach den LXX, sondern auch nach der samaritanischen Rezension des Lebr. Pentateuchs, nach der syrischen Bibelübersetzung (Peschi.ta) u. a. zu ergänzen.

<sup>2)</sup> ἀπὸ τῶν προφανῶν τεκμαίρονται περὶ τῶν ἀδήλων, eine alte Schlussregel, die schon dem Herodot (II 33) bekannt war und die sich bei Anaxagoras (Diels 46 B 21a), bei Euripides (fr. 574 Nauck<sup>2)</sup>) und Epikur (Laert. Diog. X 32) wiederfindet. Dass Philo hier einen solchen alten Spruch im Auge hat, beweist die Stelle Ueber das Leben Mosis I § 280, wo er selbst sagt: πιστεύω γάρ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, τῶν ἀδήλων τὰ ἐμφανή.

sich Feinde gegenseitig beibringen. (2.) Der stärkste Beweis aber 3  
 ist: Der Mann, der nach dem Wissen strebt und dessen ent-  
 gegengesetzten Zustand, die Unwissenheit, bekämpft, wird auf  
 dem Felde erblickt, als er die unvernünftigen Seelenkräfte  
 gewissermassen weidet, sie zurechtweist und zur Besonnenheit  
 anhält: „Denn Jakob sandte hin und liess Lea und Rahel auf  
 das Feld rufen, woselbst seine Herden waren“ (1 Mos. 31,4),  
 womit er deutlich zu erkennen gibt, dass das Feld das Sinnbild  
 M. des Streites ist. Warum aber ruft er sie? „Ich sehe das An- 4  
 gesicht eures Vaters“, sagte er, „dass es nicht mehr ist zu  
 mir wie gestern und vorgestern. Aber der Gott meines Vaters  
 war mit mir“ (1 Mos. 31,5). Gerade deshalb nämlich, möchte  
 ich zu ihm sagen, ist Laban nicht auf deiner Seite, weil Gott  
 mit dir ist; denn in der Seele, in der die äussere Sinnenwelt  
 als höchstes Gut geehrt wird, wird edle Vernunft nicht  
 gefunden; in der Seele aber, in der Gott einherwandelt, wird  
 die äussere Sinnenwelt, unter der Laban zu verstehen ist, und  
 nach der er seinen Namen hat <sup>1)</sup>, nicht für ein Gut er-  
 achtet. Und alle, die sich mit ihrer im Fortschritt begriffenen 5  
 Vernunft um den Vater scharen, belehren die unver-  
 nünftigen Regungen ihrer Seele eines besseren und wählen  
 sich dazu das Feld als geeigneten Ort. Es wird nämlich  
 zu Joseph gesagt: „Weiden nicht deine Brüder in Sichem?  
 Wohlan, ich werde dich zu ihnen entsenden“. Der aber ant-  
 wortete: „Siehe da bin ich.“ Er aber sprach zu ihm: „Mache  
 dich auf und siehe, ob sich wohl befinden deine Brüder und  
 die Herden, und melde es mir. Und er entsandte ihn aus dem  
 Tale Hebron, und er kam gen Sichem. Und es fand ihn ein  
 Mensch irrend auf dem Felde. Es fragte ihn aber der Mensch:  
 Was suchest du? Er aber antwortete: Meine Brüder suche  
 ich; sage mir, wo sie weiden. Es sprach aber zu ihm der  
 Mensch: Sie sind fortgezogen von hier; denn ich habe sie  
 sagen hören: Lasst uns ziehen gen Dothan (1 Mos. 37, 13—17).  
 (3.) Dass sie demnach auf einem Felde die Aufsicht über die in 6  
 ihnen wohnenden unvernünftigen Kräfte führen, geht aus den

---

<sup>1)</sup> Ueber Laban s. die Anm. zu All. Erkl. III § 15 und Ueber die Opfer  
 Abel und Kains § 46; Siegfried, Philo v. Al. S. 193.

angeführten Worten hervor. Joseph aber wird zu ihnen geschickt, da er die herbere Erkenntnis seines Vaters <sup>1)</sup> nicht tragen kann, damit er von nachsichtigeren Lehrern lerne, was man tun soll und was zuträglich sein wird. Er ist nämlich in einer, aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengewebten, ganz bunten und verworrenen Meinung befangen, weshalb auch der Gesetzgeber sagt, es sei ihm ein bunter Rock gefertigt worden (1 Mos. 37,3), wodurch er erklärt, dass er der Vertreter eines labyrinthischen und unentwirrbaren Wahnes sei. Denn da er mehr zu politischen Zwecken <sup>2)</sup> als um der Wahrheit willen philosophiert, führt er die drei Arten der Güter, die äusseren, die körperlichen und die seelischen, die ihrer ganzen Natur nach voneinander verschieden sind, auf dasselbe zurück und verbindet sie, indem er sich unterfängt darzutun, jedes bedürfe eines jeden und alle aller und das aus sämtlichen zusammengesetzte sei das richtige und wirklich vollkommene Gut; die Bestandteile jedoch, aus denen dieses bestehe, seien eben nur Teile oder Elemente von Gütern, aber nicht schon vollkommene Güter. Wie nämlich weder Feuer noch Erde noch eins der vier (Elemente), aus denen das All geschaffen wurde, eine Welt ausmache, wohl aber die Vereinigung und Mischung der Elemente in eins, so sei auch das Glück weder in den äusseren Gütern für sich, noch in den einzelnen körperlichen und seelischen zu finden — denn von den genannten habe jedes nur die Bedeu-

<sup>1)</sup> Jakob ist für Philo das Symbol der vollkommenen Tugend (All. Erkl. III § 18) und Bekämpfer des Affekts (ebd. II § 89 u. ö.).

<sup>2)</sup> Joseph (חֲסִידָא nach 1 Mos 30, 24 von חֲסִיד hinzuzufügen) ist für Philo Symbol des willkürlichen „Zusatzes“ der Einzelstaaten zu dem einzig wahren Weltgesetz, daher Typus des Politikers: vgl. die Schrift Ueber Joseph Bd. I, S. 155 ff. dieses Uebersetzungswerkes. Die ihm in den Mund gelegte Ethik ist die des Aristoteles, der (Eth. Nic. I 1098 b 12; Polit. VII 1323 a 24) drei Klassen von Gütern anerkennt und zum vollen Glück auch den Besitz der körperlichen und materiellen Güter für erforderlich hält (Eth. Nic. I 1099 a 31; VII 1153 b 17). Die Brüder vertreten den stoischen Lehrsatz, dass nur das Sittliche gut sei (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν: v. Arnim Stoic. fragm. III 29 ff.); [indem aber Philo die äusseren Güter § 7 doch als ἀγαθὰ, wenn auch nicht als vollwertige, gelten lässt, stellt er sich auf den milderen Standpunkt eklektischer Stoiker: Dyroff, Ethik der Stoa 99, 3; v. Arnim, Stoic. fragm. III 96 ff. I. H.].



tung von Teilen und Elementen —, sondern in der Vereinigung aus ihnen allen. (4). Um sich nun von diesem Wahne be- 9  
kehren zu lassen, wird Joseph zu Männern gesandt, die allein das Sittliche für ein Gut halten, das der Seele als solcher eigen ist, und welche die äusseren und körperlichen Vorzüge nur als sogenannte, aber nicht als wahrhafte Güter anerkennen. Denn „siehe“, heisst es, „deine Brüder weiden“ und beherrschen einen jeden unvernünftigen Bestandteil, der sich in ihnen findet, „in Sichem“ (1 Mos. 37,13). Es wird aber als Schulter erklärt, als Sinnbild geduldiger Anstrengung<sup>1)</sup>. Denn die die Tugend lieben, tragen eine gar grosse Last, die des Körpers und der körperlichen Lust, und ferner den Widerstand gegen die äusseren Dinge und die aus ihnen entstehenden Genüsse. „Wohlan nun, ich werde dich zu ihnen entsenden“ (ebd.), das 10  
heisst: Lasse dich mahnen, komme herbei und nimm in deiner Denkkraft einen willigen Anlauf zum Erlernen des Besseren. Aber bis jetzt hältst du den Schein aufrecht, als habest du die wahre Bildung empfangen. Denn obgleich du bei dir selbst damit noch nicht einverstanden bist, erklärst du dich für bereit, dich belehren zu lassen, wenn du sagst: „Siehe, da bin ich“, wodurch du mir mehr deine eigene Torheit und Leichtfertigkeit zu erweisen, als deine Bereitwilligkeit zum Lernen kund zu tun scheinst. Beweis dafür ist: Wenig später wird dich der wahre Mensch<sup>2)</sup> irrend auf dem Felde finden (1 Mos. 37,15), während du dich nicht verirrt hättest, wenn du aus gesunder Einsicht zur Tugendübung gekommen wärest. Ja, 11  
die Mahnrede deines Vaters hatte dir keinerlei Zwang auferlegt, damit du dich freiwillig und aus eigenem Antrieb des besseren befleissigtest; er sagt nämlich: „Mache dich auf und siehe“, schaue und denke nach und betrachte dir den Vorgang der Besserung ganz genau; denn du musst zuerst wissen, worum

<sup>1)</sup> S. zu All. Erkl. III § 25.

<sup>2)</sup> Philo fasst ἀνθρώπος in auszeichnendem Sinn, wie der Midrasch manchmal אֱלֹהִים (s. zu Ueber Abraham § 32). Er folgt Denckern, die als den eigentlichen Menschen die Seele bezeichneten, wie Kleanthes 538 Arnim [und namentlich Posidonius: näheres später zu De congressu § 97. An unserer Stelle will übrigens auch der Midrasch den Wortsinn nicht gelten lassen und meint, der Erzengel Gabriel sei Joseph begegnet. I. H.]

12 du dich bemühen willst, dann erst an seine Ausübung gehen <sup>1)</sup>. Wenn du ihn dir aber angesehen und von allen Seiten ganz und gar betrachtet hast, frage auch die Leute aus, die ihn schon in Angriff genommen haben und seine Ausüßer geworden sind, ob sie sich bei dieser Tätigkeit „wohlbefinden“ oder ob sie nicht etwa verrückt geworden sind, wie die Freunde der Lust höhnend und spottend meinen. Doch halte weder die Betrachtung des Gegenstandes noch die Erkenntnis, dass sich wohlbefinden, die ihn pflegen, für sicher in dir, bevor du sie dem Vater „gemeldet“ und überbracht hast. Denn die Meinungen von Menschen, die eben erst angefangen haben zu lernen, sind unstät und unbegründet, fest aber sind erst die der Fortgeschrittenen, von denen auch jene die Unbeugsamkeit lernen müssen <sup>2)</sup>.

13 (5.) Wenn du so, mein Geist, den als heilig geoffenbarten Worten Gottes sowohl wie den Gesetzen gottgeliebter Menschen nachforschst, so wirst du nicht gezwungen werden, etwas Niedriges und ihrer Erhabenheit Unwürdiges anzunehmen. Denn gerade die eben besprochene (Erzählung) — wie konnte sie ein vernünftiger Mensch glauben? Wie könnte Jakob, der das Vermögen eines Königs besass, einen so grossen Mangel an Sklaven oder Dienern gehabt haben, dass er seinen Sohn in die Fremde schicke, um ihm von dem Wohlbefinden seiner anderen Söhne, ja sogar seiner Viehherden Nachricht zu bringen? Sein Grossvater hatte, abgesehen von der Menge der Kriegsgefangenen, die er nach der Ueberwältigung von neun Königen <sup>3)</sup> heimführte, über dreihundert Bediente <sup>4)</sup>. Es war aber an seinem Hausstand nichts kleiner geworden, er

<sup>1)</sup> Diese Mahnrede an Josef hat viel Aehnlichkeit mit den Forderungen, die Epiktet Diss. III 22, 1—12 an den echten Kyniker stellt.

<sup>2)</sup> Entsprechend der stoischen Unterscheidung zwischen Toren, Fortgeschrittenen und Weisen befindet sich bei Philo Joseph hier auf der Vorstufe der Sittlichkeit, im Stadium der *μετάνοια*, seine Brüder haben bereits den ersten Schritt in der Tugendübung vollzogen, indem sie dem Leibe und allem Aeusseren entflohen sind, Jakob aber, dem Joseph seine Bekehrung mitteilen soll, gehört bereits zu den Fortgeschrittenen, in der Tugend Gefestigten.

<sup>3)</sup> Philo bezieht sich auf Gen. 14. Von den im Eingang des Kapitels aufgezählten neun Königen hatte freilich Abraham nur vier besiegt.

<sup>4)</sup> Vgl. 1 Mos. 14, 14, wo dreihundertachtzehn genannt werden.

hatte vielmehr im Laufe der Zeit in jeder Beziehung Zuwachs erfahren. Er hätte doch also nicht, da eine so zahlreiche Dienerschaft vorhanden war, den Sohn, den er am meisten liebte, zu einem Geschäfte zu schicken brauchen, das der geringsten einer leicht richtig erledigt hätte. — (6). Doch du siehst, dass die Schrift auch den Ort, von dem er ihn ausschickt, 15 ganz ohne Anlass verzeichnet, um uns geradezu zu ermahnen, vom Wortsinne Abstand zu nehmen: „aus dem Tale Chebron nämlich“ (1 Mos. 47,14). Als Verbindung und Genossenschaft wird sinnbildlich unser Körper Chebron genannt, weil er verbunden <sup>1)</sup> und wie eine Genossenschaft und Freundschaft zur Seele gestellt ist. Täler aber haben die Sinneswerkzeuge, grosse Behälter aller äusseren Sinnesgegenstände; sie schöpfen die Uebertälle der Erscheinungsformen ein, giessen sie mit Hilfe der Behälter in die Denkkraft, überfluten sie und bringen sie zum Sinken. Deshalb wird in dem 16 Gesetz über den Aussatz bestimmt, man solle, wenn an einem Hause grünliche oder rötliche Höhlungen zutage treten, die Steine, an denen sie sind, herausnehmen und andere dafür einsetzen (3 Mos. 14,37 ff.), das heisst, man solle, wenn verschiedene Erscheinungsformen, welche Lüste und Begierden und die ihnen verwandten Laster hervorbrachten, die die ganze Seele beschweren und bedrücken und sie hohler und schwächer machen, die Gedanken, die an der Entkräftung schuld sind, beseitigen und durch rechtschaffenen Wandel und richtige Erziehung gesunde an ihre Stelle setzen. Den Joseph nun, den er 17 ganz in die Täler des Körpers und der Sinne versunken sieht, ruft er auf, aus den Gruben herauszukommen, die freie Luft der Beständigkeit einzusaugen und zu denen zu gehen, die einstmals nach ihr strebten, jetzt aber ihre Lehrer sind. Er aber, der glaubte, er sei schon herausgekommen, wird umherirrend gefunden. Denn es heisst: „Es fand ihn ein Mensch m. irrend auf dem Felde“ (1 Mos. 37,15), womit er erklärt, dass nicht die Mühe an sich, sondern nur die mit Sachverständnis gepflogene ein Gut ist. Denn wie man weder Musik ohne 18 musikalisches Verständnis noch Grammatik ohne gram-

<sup>1)</sup> [חברון von חבר verbinden; ebenso mit anderer Anwendung De post Caini 60. I. H.]

matischen Sinn noch überhaupt eine Kunst ohne künstlerische Begabung oder mit schlechter Anlage, sondern eine jede nur mit Sachkenntnis ausüben soll, so soll man auch Klugheit nicht mit Tücke, Mässigung geizig und unvornehm, Tapferkeit tollkühn, Frömmigkeit abergläubisch oder irgend eine andere Tugenderkenntnis unverständlich üben. Alles das ist gewiss unzulässig. Deshalb gilt auch das Gesetz: „Mit Gerechtigkeit gehe dem Gerechten nach“ (5 Mos. 16,20), damit wir uns der Gerechtigkeit und jeder anderen Tugend mit den ihr entsprechenden, aber nicht den entgegengesetzten Werken befleißigen<sup>1)</sup>

- 19 Wenn du nun jemand siehst, der Speise und Trank nicht zu der gegebenen Zeit zu sich nimmt, sich gegen Waschungen und Salbungen sträubt, die Kleider an seinem Körper vernachlässigt, sein Lager auf der Erde und in schlechter Wohnung bereitet und dann meint, damit Mässigkeit zu üben, so habe Erbarmen mit seinem Irrtum und zeige ihm den wahren Weg zur Mässigkeit<sup>2)</sup>. Denn was er trieb, waren vergebliche Mühen ohne Ende, die durch Hunger und die anderen Beschwerden Seele und Leib ins Verderben stürzen. Ebenso wenig soll ein Mensch, wenn er unter Waschungen und Reinigungen seinen Geist befleckt, den Körper aber glänzen lässt, und ebenso, wenn er aus seinem Reichtum einen Tempel erbaut mit glänzendsten Ausstattungen und Aufwänden oder Hekatomben darbringt und andauernd Rinder opfert oder mit kostbaren Weihgeschenken das Heiligtum schmückt, indem er sowohl eine Fülle von Stoffen als auch alles Gold und Silber an Wert übertreffende Kunstwerke herbeibringt, zu den Frommen gerechnet werden. Denn auch dieser hat den Weg zur Frömmigkeit verfehlt, da er Fron mit frommer Gesinnung verwechselt<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber die Einzelges. IV § 66 und Anm.

<sup>2)</sup> Wenn auch Philo (vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe) in der Verwerfung des Luxus mit den Kynikern zusammentrifft (über dessen Lebensweise Zeller II 1<sup>4</sup>, 316 ff. handelt), so lehnt er im Einklang mit den mittelstoischen Schulhäuption die Uebertreibungen des Kynismus ab.

<sup>3)</sup> Ueber diese Auffassung des Opfers vgl. Ueber die Einzelgesetze I § 271 und die Anmerkung dazu, ferner Ueber das Leben Mosis II § 107 f., De plantat. § 108; aber auch Plato Enthyphron 11 A ff. und Bernays, Theophrasts Schrift über Frömmigkeit S. 65, 67, 75.

und Geschenke dem Unbestechlichen gibt, der dergleichen niemals annehmen wird, und schmeichelt dem, der Schmeicheleien unzugänglich ist, der echte Dienste verlangt — echt aber sind die der Seele, die als blosses und einziges Opfer Wahrheit darbringt —, die unechten aber ablehnt; unecht aber sind alle Prunkstücke äusseren Ueberflusses. (8.) Des Menschen, <sup>22</sup> der ihn auf dem Felde irrend fand (1 Mos. 37,15), eigentlicher Name, behaupten einige, sei nicht mitgeteilt, und da gehen sie selbst gewissermassen in der Irre wegen ihrer Unfähigkeit, den rechten Weg der Dinge deutlich zu sehen. Denn wenn sie nicht auf dem Auge der Seele blind wären, so hätten sie erkannt, dass des wahren Menschen <sup>1)</sup> eigentlichster und treffendster Name das blosse „Mensch“ ist, einer klaren und vernünftigen Denkkraft passendste Bezeichnung. Dieser Mensch, der in der Seele eines jeden wohnt, stellt sich <sup>23</sup> bald als Herrscher und König, bald als Richter und Preisverteiler in den Lebenswettkämpfen heraus, manchmal auch nimmt er die Rolle eines Zeugen oder Anklägers an, überführt unsichtbar im Innern und lässt nicht zu, dass wir den Mund auf tun, sondern fängt ihn ein und legt ihm einen Zaum an und hält mit den Zügeln des Gewissens den ungebändigt kecken Lauf der Zunge an <sup>2)</sup>. Dieser Rechenschaftsforderer <sup>24</sup> fragte die Seele, als er ihr Irren sah: „Was suchest du“ (1 Mos. 37,15)? Wohl Klugheit? Warum schreitest du da da zur Schlaueit? Nein, Mässigung? Doch zum Geiz führt der Weg. Nein, Tapferkeit? Die Tollkühnheit kommt hier heran. Nein, Frömmigkeit suchst du? Das ist der Weg des Aberglaubens. Wenn sie (die Seele) aber sagen würde, sie <sup>25</sup> suche die Worte der Erkenntnis und sehne sich nach ihnen

<sup>1)</sup> Vgl. oben Anm. zu § 10.

<sup>2)</sup> Die Auffassung des Gewissens als Zeuge und Ankläger entstammt stoischen Anschauungen. Philos Ausführungen haben grosse Aehnlichkeit mit einer Stelle bei Polybios XVIII 43, die nach Wunderer (Polyb. Forschungen) ihren Ursprung wieder in einem Verse eines Komikers haben soll (vgl. auch Seneca Ep. 43,5: hunc testem). Eine ähnliche Stelle bei Philo über den Dekalog § 87. Da der „wahre Mensch“, wie Philo entwickelt, nichts anderes als die λογική δυνάμεις ist, so fällt seine Lehre mit der stoischen vom Logos als Gewissen zusammen; vgl. hierüber Heinze, Lehre vom Logos S. 275 f.; P. Barth, Die Stoa S. 52 f.

wie nach leiblichen Brüdern, so wollen wir ihr doch nicht völlig Glauben schenken. Denn sie dürfte nicht fragen: „Wo weiden sie?“ (ebd. V. 16), sondern: „Wo hüten sie“? Die nämlich, die *w e i d e n*, geben zur Nahrung alle Sinnesgegenstände dem unvernünftigen und unersättlichen Vieh der Sinne, durch die wir die Herrschaft über uns selbst verlieren und unglücklich werden; die aber *h ü t e n*, haben Herrscher- und Führergewalt, zähmen das Verwilderte und bringen Ordnung **26** in die Masse der Begierden. Wenn sie also die wirklichen Pfleger der Tugend suchte, so müsste sie sich nach ihnen unter Königen umsehen, nicht unter Weinschenken, Bäckern oder Köchen<sup>1)</sup>. Diese besorgen zwar alles wohl, was die Sinnesge-  
**27** lüste angeht, jene aber herrschen über die Lüste. (9.) Darum antwortet auch der Mensch, als er den Betrug merkt, ganz richtig: „Sie sind fortgezogen von hier“ (1 Mos. 37,17). Er deutet aber auf die Körpermasse hin und erklärt, dass alle Menschen, die sich mit Anstrengung um den Besitz der Tugend mühen, nach Verlassen der irdischen Stätte sich dazu entschlossen haben, in höheren Regionen zu weilen<sup>2)</sup>, ohne eine  
**28** der körperlichen Nöte mit sich zu schleppen. Er sagt nämlich, er habe sie auch sprechen hören: „Gen Dothaim lasst uns ziehen“ (ebd.). — es wird aber erklärt als hinreichendes Entweichen<sup>3)</sup> —, womit sie dartun wollen, dass sie nicht nur mit halber Kraft, sondern gänzlich nach einem Verlassen und Entweichen vor allen Dingen, die nichts zur Tugend beitragen, gestrebt haben, wie es auch „der Sara noch erging, die verliess die weibliche Natur“ (1 Mos. 18,11)<sup>4)</sup>; weiblich sind ja von Natur die Leidenschaften, vor denen ein Entweichen zu bewerkstelligen ist hin zu den männlichen Prägungen der Hochgefühle<sup>5)</sup>. Daher wird „auf dem Felde“, d. h. im Wortstreite;

<sup>1)</sup> Siehe Ueber Joseph § 151 f.

<sup>2)</sup> Der Ausdruck *μετεωροπολεῖν* stammt aus Platos Phaedrus 246 C. Philo braucht ihn gern zur Bezeichnung des Aufschwungs der Seele zu geistigen Höhen (Leben Mosis § 190, Alleg. Erklär. III § 71, 84). Vgl. auch die Anm. zu § 90.

<sup>3)</sup> Dothaim = *ἐκλειψις ἰκανή* von *ἴ* = genug und *תּוֹאִי* = Entfremdung, Entfernung; vgl. De fuga et inv. § 128.

<sup>4)</sup> S. zu All. Erkl. III § 218.

<sup>5)</sup> Ueber den Gegensatz der *πάθη* und *ἐνπάθειαι* vgl. Diog. La VII 116.



der Vertreter einer buntfarbigen, eher für die Eigenart des öffentlichen Lebens als für die der Wahrheit nützlichen Anschauung, Joseph, irrend gefunden. Es gibt aber unter den 29 Ringkämpfern solche, die bloss um ihrer körperlichen Tüchtigkeit willen, wenn ihre Gegner auf den Kampf verzichteten, ohne Kampf mit dem Siegerkranze ausgezeichnet wurden und, ohne sich auch nur zu bestauben, den Preis für ihre unvergleichliche Stärke erwarben. Mit solcher Kraft des Göttlichsten 7 M. in uns, der Vernunft, ausgestattet, geht „Isaak auf das Feld“ (1 Mos. 24,63), ohne mit jemand kämpfen zu können, da alle Kämpfer sich versteckt hielten vor der Grösse und Ueberschwänglichkeit seiner natürlichen Begabung in allen Dingen<sup>1)</sup>; nur allein wollte er sein und sich unterreden mit Gott, dem Gefährten auf seinem Wege und Führer seiner Seele auf ihrer Wanderung. Ein deutlicher Beweis aber dafür, dass sich Isaak in der 30 Gesellschaft keines Sterblichen befindet, ist: Rebekka, die Geduld<sup>2)</sup>, wird ihren Sklaven fragen, als sie ihn allein sieht und die Vorstellung eines einzigen hat: „Wer ist dieser Mensch, der uns dort entgegenkommt“ (ebd. S. 65)? Denn die im Guten beharrende Seele ist zwar fähig, die selbstgelehrte Weisheit<sup>3)</sup>, genannt Isaak, wahrzunehmen, doch sie vermag nicht den Führer der Weisheit, Gott, zu schauen. Deshalb bestätigt auch der 31 Sklave die Unmöglichkeit, den Gestaltlosen und unsichtbar nebenher Schreitenden zu erkennen und sagt: „Das ist mein Herr“ (ebd.), indem er auf Isaak allein hindeutet. Sicher hätte er nicht nur einen gezeigt, wenn zwei zu sehen gewesen wären; aber er sah den Unzeigbaren nicht, da er allen auf mittlerer Entwicklungsstufe Stehenden unsichtbar ist.

(10.) Dass demnach das Feld, auf das zu kommen Kain 32 den Abel herausfordert, ein Sinnbild des Streites und Kampfes ist, halte ich für hinreichend bewiesen. Zu untersuchen ist ferner der Reihe nach, worüber sie, nachdem sie draussen sind, die Streitreden halten. Sicherlich über entgegengesetzte und sich bekämpfende Anschauungen. Abel nämlich, der alles

<sup>1)</sup> Ueber Isaaks natürliche Begabung vgl. Alleg. Erklär. III § 43.

<sup>2)</sup> Vgl. Ueber die Opfer Kains und Abels § 4 und die Anm. dazu.

<sup>3)</sup> Vgl. oben Anm. zu § 6.

auf Gott bezieht, ist eine gottliebende Ansicht, Kain dagegen, der alles auf sich selbst (bezieht) — er wird nämlich als Besitz erklärt — eine sich selbst liebende<sup>1)</sup>. Wenn aber sich selbst Liebende sich zum Kampfe mit den Verehrern der Tugend entkleidet haben und bestauben, so brechen sie das Pankration<sup>2)</sup> nicht eher ab, bis sie die Ergebung oder völlige Vernichtung  
**33** erzwungen haben. Sie setzen nämlich, wie man sagt, alle Hebel in Bewegung, indem sie sprechen: Ist nicht der Körper das Haus der Seele? Warum sollen wir uns nicht um das Haus kümmern, dass es nicht baufällig werde? Sind nicht Augen und Ohren und die Schar der anderen Sinne gleichsam Trabanten und Freunde der Seele? Muss man nun Bundesgenossen und Freunde nicht wie sich selber in Ehren halten? Hat die Natur Freuden und Genüsse und die Wonnen des ganzen Lebens für die Toten oder für überhaupt nicht Geborene geschaffen, oder nicht vielmehr für die Lebenden? p. Warum sollen wir uns denn nicht Reichtum, Ruhm, Ehren, Macht und anderes dergleichen verschaffen, woraus nicht nur das sichere, sondern auch das glückliche Leben gewonnen wird?  
**34** Dafür zeugt das Leben dieser Menschen. Geniessen doch die sogenannten Tugendfreunde alle keine Ehren, sind verachtet, elend, entbehren das Nötigste, werden weniger geachtet als Hörige und Sklaven, sind schmutzig, bleich, abgezehrt, Hunger blickt ihnen infolge ihres Fastens aus den Augen, schwer Kranke sind sie und dem Tode hingegeben<sup>3)</sup>. Die aber für sich selber sorgen, sind dagegen<sup>4)</sup> angesehen, reich, in führender Stellung,

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber die Opfer Abels und Kains § 2.

<sup>2)</sup> Das *παγκράτιον* war eine Verbindung von Ring- und Faustkampf; in keiner anderen Kampfsart hatten Gewalt und List, Kurst und Gewandtheit einen so freien Spielraum als hier, zumal da der Kampf stehend und liegend durchgeführt werden konnte. Der Vergleich des Kampfes des Weisen gegen den Toren mit dem Pankration ist in der Stoa besonders beliebt. In einem Bruchstück aus Panaetius, das sich bei Gellius XIII 28 findet, wird der Weise unter dem Bilde eines Pankratiarten geschildert, der mit vorgehaltenen Armen jeden Hieb des Gegners von seinem Haupte abwehrt. Vgl. ferner Norden, Jahrb. f. class. Philol. XVIII Suppl. 1892 S. 298 ff. und Heinze im Philologus Bd. I S. 458 ff.; Philo, Quod omnis prob. liber § 26 ff.

<sup>3)</sup> Der platonische Gedanke, dass der Weise sich nach dem Tode sehne kehrt bei Philo, wohl auch unter Posidonius Einfluss, oft wieder.

<sup>4)</sup> Mit Wendland setze ich das *πάντι* vor *ἐνδοξοι*.

gepriesen, geehrt, gesund, kräftig, üppig, schwelgerisch, kennen keine Mühsal, leben in Freuden, die durch alle Sinne in ihre empfängliche Seele nur das Angenehme bringen. (11.) So <sup>35</sup> dehnen sie gleichsam ihren so geschickten Rededauerlauf immer weiter aus <sup>1)</sup>, so dass sie den Anschein erweckten, als ob sie den Sieg über die davontrügen, die an eine sophistische Beweisführung nicht gewöhnt sind. Ursache des Sieges aber ist nicht die Stärke der Sieger, sondern die Schwäche ihrer Gegner in solchen Dingen. Denn unter denen, die sich der Tugend befleißigen, haben die einen in der Seele allein das Gute wie einen Schatz bewahrt und sind Täter lobenswerter Werke geworden, ohne sich mit Wortfabeleien auch nur im Traume zu befassen, den anderen wurde beides zu Teil, sowohl dem Verstande durch klugen Rat und gute Taten, wie auch dem Worte mit den gehörigen Kunstgriffen trefflich Fertigkeit zu geben <sup>2)</sup>. Ihnen kommt es nun zu, den spitzfindigen Wortstreitereien <sup>36</sup> einzelner Menschen entgegenzutreten und sich die Waffen zu erwerben, mit denen sie die Gegner mit Leichtigkeit abwehren können; für die ersten aber gibt es keinerlei Sicherheit. Denn wer könnte ungerüstet gegen Gewappnete mit gleicher Kraft kämpfen, zumal da selbst für Gerüstete der Kampf ungleich wäre? Nun hat aber Abel die Künste der Worte nicht ge- <sup>37</sup> lernt, nur durch sein Denken ist er sich des Guten bewusst.

<sup>1)</sup> Der Ausdruck *ταυτοὶ τινα δόλιχον ἀπομηχόναντες λόγῳ νικᾶν τοὺς οὐκ εἰσθότας σοφιστεῖν ἔδοξαν* ist offenbar eine Nachahmung der Worte Platos im Protagoras 329 A καὶ οἱ ῥήτορες οὕτω σμικρὰ ἐρωτηθέντες δόλιχόν κατατείνουσι τοῦ λόγου, weshalb wohl auch die Variante *δόλιχόν* in F dem *δόλιχον* vorzuziehen ist. Durch die Analogie mit der Platostelle erhält auch Wendlands Konjekture *λόγων* statt *λόγῳ*, der die Uebersetzung folgt, noch mehr Berechtigung. Vgl. auch dasselbe Bild De somniis I § 115.

<sup>2)</sup> Nach Siegfried, Philo von Alexandrien S. 151 soll Philos Behauptung, Kain habe den Abel mehr durch List als durch Stärke überwunden, „völlig unverständlich“ sein ohne den Midrasch, der (Ber. rabba 22; Jalkut 38) aus *קַיִן* (Kain erhob sich: 1 Mos. 4,8) folgert, Kain habe schon am Boden gelegen, habe aber in hinterlistiger Weise das Mitleid seines Bruders erregt und missbraucht. [Ich glaube nicht an einen Zusammenhang. Philo kann von seiner Voraussetzung aus, dass es sich um einen Streit des bösen Prinzips gegen das gute handle, unmöglich eine wirkliche Ueberlegenheit Kains zugeben. Ebensowenig ist übrigens von Belang, dass auch der Midrasch Ber. rabba a. a. O. von einem Wortgefecht der Brüder weiss. I. H.]

Deshalb hätte er es abweisen sollen, auf das Feld zu kommen und die Herausforderung des Gegners unbeachtet lassen müssen. Denn jedes Zögern ist besser als eine Niederlage. Solches Zögern nennen die Feinde wohl Feigheit, die Freunde aber Sicherheit. Freunden jedoch muss man vor den Feinden trauen, weil sie uns  
 38 nicht hintergehen. (12.) Siehst du nicht, dass Moses die Sophisten in Aegypten, das heisst in dem Körper, die er Zauberer nennt, abweist <sup>1)</sup> — denn durch der Sophismen Kunst und Trug werden gute Sitten gewissermassen verzaubert und verdorben —, indem er sagt, er sei nicht „wohlberedt“ (2 Mos. 4,10), das heisst soviel wie: er sei nicht geschaffen für eine durch wohlberedte und glaubhafte Worte den Schein der Wahrheit erweckende Redeweise, und dann weiter versichert, er sei nicht allein nicht wohlberedt, sondern auch völlig „ohne Sprache“ (2 Mos. 6,12) <sup>2)</sup>? Er ist aber ohne Sprache, nicht in dem Sinne, wie wir es von den nicht mit Sprache begabten Tieren meinen, sondern wie einer, der es nicht für recht hält, sich des durch das Sprachorgan vernehmbaren Wortes zu bedienen, da er allein der Denkkraft die Betrachtungen der wahren Weisheit, die lügnerischer Sophistik entgegengesetzt ist, auf-  
 39 zeichnet und einprägt. Und er will nicht eher nach Aegypten wandern und in den Kampf mit dessen Sophisten gehen, ehe er sich nicht im Redevortrag gut geübt hat, wobei ihm Gott alle zur Erklärung dienenden Gedanken zeigte und vervoll-

<sup>1)</sup> Unter Aegypten ist der Körper zu verstehen (s. zu Alleg. Erklär. II § 59), unter den Sophisten die 2 Mos 7,11 ff. genannten Zauberer.

<sup>2)</sup> [Moses sagt 2 Mos. 4,10, er sei *לֹא אִישׁ דְּבָרִים* (kein Mann der Rede); 6,12 nennt er sich *עָרֵל שְׂפָתַיִם* (von unbeschnittenen Lippen). An der ersten Stelle steht im Ambrosianus der LXX, dessen Lesart Philo offenbar folgt, *ὅτι εὐλόγος*; das Adjektiv bedeutet meist „wahrscheinlich“ im Gegensatz zur Gewissheit, was Philo verwertet. An der zweiten Stelle gibt die LXX *ἀλόγος*, was bei der bekannten Doppelbedeutung von *λόγος* sowohl sprachlos als vernunftlos heissen kann und gern als unterscheidende Bezeichnung der Tiere im Gegensatz zum Menschen gebraucht wird. Philo lehnt natürlich die zweite Bedeutung ab und sieht darin einen besondern Vorzug des Moses, dass er ohne Worte Gedanke erfassen kann, wie es nach der Lehre des Posidonius nur Göttern und besonders begnadeten Menschen möglich ist: vgl. Cic. De div. I § 129 *Ut deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat . . . sic animi hominum u.s.w.*; ferner Heinze, Xenokrates 102 ff. I. H.]

kommnete durch die Berufung Aarons, den er als Bruder Mosis „Mund“ und Erklärer und „Propheten“ (2 Mos. 4,16 ; 7,1) zu nennen pfllegt. Denn solches alles kommt dem Worte zu, 40 das ein Bruder des Denkens ist. Der Quell der Worte nämlich ist die Denkkraft und deren Mündung das Wort, weil alle Gedanken sich durch dieses wie Bäche, die aus einer Quelle ans Tageslicht hervorsprudeln, ergiessen<sup>1)</sup>. Auch ein Erklärer ist es dessen, was sie (die Denkkraft) in ihrem Räte beschlossen hat. Endlich ist es auch ein Prophet und Seher dessen, was sie aus dem Verborgenen und Unsichtbaren unaufhörlich weissagt<sup>2)</sup>.

(13.) Auf diese Weise also denen, die Meinungsstreitigkeiten suchen, entgegenzutreten, ist angebracht; denn geübt in den Redeformen werden wir nicht aus Unkenntnis der sophistischen Kunstgriffe in die Kniee sinken, sondern uns aufrichtend und entgegenstehend werden wir uns ihren künstlichen Umschlingungen leicht entwinden. Sie aber werden, einmal gefasst, die Kraft von Scheinkämpfern, aber nicht von ernstlichen Gegnern zu zeigen scheinen. Jene nämlich erwecken, so lange sie für sich mit den Händen herumfuchtelten, den Anschein der Tüchtigkeit; treten sie aber zum Kampfe an, so werden sie nicht den geringsten Ruhm erwerben. Wenn aber einer seine Seele mit allen Tugenden geschmückt 42 hat, sich jedoch um die Kunstregeln der Rede nicht kümmerte, wird er, wenn er sich ruhig zurückhält, Sicherheit als gefahrlosen Ehrenpreis gewinnen; tritt er aber wie Abel zum sophistischen Wettkampfe an, wird er fallen, ehe er noch festen Fuss fassen konnte. Denn wie es auf dem Gebiete der Heilkunst 43 Leute gibt, die fast alle Leiden, Krankheiten und Schwächen zu heilen verstehen, ohne die Fähigkeit zu besitzen, eine richtige oder auch nur annähernde Auskunft über eine von ihnen zu geben, und wieder andere, die wohl der Worte mächtig sind, vorzügliche Erklärer der Anzeichen und Ursachen und des Heilverfahrens, Dinge, in deren Beobachtung ihre Kunst besteht, aber ganz ungeeignet zur Pflege siecher Menschen-

<sup>1)</sup> Vgl. Cicero De nat. deor. II § 149 : vox principium a mente ducens.

<sup>2)</sup> Siehe Alleg. Erklär. II § 27, wo Philo die Vernunft mit einem Grab-scheit vergleicht.



leiber und ausser Stande, zu ihrer Heilung auch nur das geringste beizutragen<sup>1)</sup>, ebenso haben die Menschen, die Weisheit in Taten ausüben, oft die Worte vernachlässigt, während die in den Redekünsten bewanderten in ihrer Seele keinen Schatz sittlicher Bildung aufgespeichert haben.

44 Dass nun diese Menschen im Gebrauch ihrer ungezähmten Zunge voll kühner Zuversicht sind, das ist kein Wunder; zeigen sie doch nur eine Tollkühnheit, die sie von Anfang an geübt haben. Jene aber müssen zurückhalten wie Aerzte, die in der Heilmethode der Krankheiten und Leiden der Seele unterrichtet wurden, bis Gott auch den besten Erklärer verschafft, indem er die Quellen der Sprache erschliesst und ihm geöffnet zeigt.

45 (14.) Für Abel wäre es also gut gewesen, wenn er die heilbringende Tugend der Vorsicht geübt hätte und zu Hause geblieben wäre, ohne die Herausforderung zu dem Wettkampfe voller Streit und Zank zu beachten, und es so gemacht hätte wie Rebekka, die Geduld, die, als Esau, der Genosse des Lasters, Jakob, den Tugendbeflissenen zu töten droht, ihn auffordert, dem aus dem Wege zu gehen, der ihm Böses antun will, bis  
46 jener die ruchlose Wut gegen ihn aufgegeben habe. Stösst er doch eine geradezu unerträgliche Drohung aus, wenn er sagt: „Nahe sollen sein die Tage der Trauer meines Vaters<sup>2)</sup>, auf dass ich Jakob, meinen Bruder, töte“ (1 Mos. 27,41). Denn es ist sein Wunsch, dass Isaak, das einzige leidenschaftslose Wesen

---

<sup>1)</sup> Philo spielt auf die dogmatische und die empirische Aerzteschule an. Die Dogmatiker (qui rationalem medicinam profitentur, Celsus) knüpften an Hippokrates an, verliessen aber immer mehr den Boden der Wirklichkeit, auf den er sich gestellt hatte, und verloren sich in philosophischen Spekulationen und allgemeinen physikalischen Theorien. Ihnen gegenüber legte die etwa um 250 auftretende empirische Schule (πειρα im Gegensatz zu λόγος) den ausschliesslichen Wert auf das praktische Bedürfnis. Sie schlossen alle theoretischen Fächer als unnütz aus dem Bereiche ihrer Studien aus. Ihr Grundsatz ist nach Celsus: non interesse, quid malum faciat, sed quid tollat. Vgl. Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit. I 25 S. 225 und Wellmanns Artikel „Empir. Schule“ bei Pauly-Wissowa V 2516 ff.

<sup>2)</sup> D. h. natürlich: „um meinen Vater“. Philo fasst aber den Gen. obj. als subj. auf.



in der Schöpfung<sup>1)</sup>, dem die Verheissung geworden, „nicht nach Aegypten hinabzusteigen“ (1 Mos. 26,2), sich einer unvernünftigen Leidenschaft ergebe, damit er, meine ich, durch die Stacheln der Lust oder der Trauer oder irgend eines anderen Affektes verwundet werde, um zu beweisen, dass ein Mensch, der weniger vollkommen ist und nur mühsam Fortschritte macht, nicht nur eine Wunde, sondern völligen Untergang erhalten wird. Doch der gütige Gott will weder ein Wesen von unverletzlicher Art, einer Leidenschaft zugänglich machen, noch die Tugendübung dem rasenden Schreier zum Verderben preisgeben. Deshalb legt auch das Folgende: **47** „Es stand auf Kain gegen Abel, seinen Bruder und erschlug ihn“ (1 Mos. 4,8) auf den ersten oberflächlichen Blick zwar den Sinn nahe, dass Abel getötet sei, bei genauerer Untersuchung aber den, dass gerade Kain durch sich selbst (getötet wurde). Daher ist folgendermassen zu lesen: „Es stand auf Kain und tötete sich selbst<sup>2)</sup>“, aber nicht einen anderen. Und mit Recht **48** (lässt die Schrift) ihm das widerfahren. Denn eine Seele, die aus sich selbst die Gott und Tugend verehrende Anschauung autilgt, ist dem tugendhaften Leben abgestorben. So dass — ganz unglaublich! — Abel ausgetilgt wird und dennoch lebt. Ausgetilgt wird er aus dem Geiste des Unverständigen, lebt aber das in Gott glückselige Leben. Dafür will der Offenbarungsspruch zeugen, aus dem deutlich hervorgeht, dass Abel „seine Stimme“ erhob und „schrie“ (1 Mos. 4,10), was er von dem mit ihm

<sup>1)</sup> Dadurch, dass Isaak hier als das „einzig“ leidenschaftslose Wesen bezeichnet wird, hebt ihn Philo wie auch sonst oft auf eine höhere Stufe als die anderen Erzväter. Auch im Talmud wird Isaak bisweilen über Jakob und Abraham gestellt, z. B. Sabbat 89b.

<sup>2)</sup> Natürlich treibt Philo, wie der Anfang des Paragraphen zeigt, keine Textkritik; er erklärt nur das überlieferte  $\alpha\theta\acute{\rho}\nu$  in reflexivem Sinn =  $\alpha\theta\acute{\rho}\nu$ . Er scheint einer Auslegung zu folgen, die (ohne dass ihm das zum Bewusstsein kommt) mit der vorher vorgetragenen nicht übereinstimmt: sie fasst Abel als den Sieger auf und sieht in ihm nicht den Typus eines rednerisch ungeschulten Weisen, sondern einen Teil Kains, genauer gesagt den Absenker des Göttlichen (den Daimon) in seiner Brust, der sich freut, aus der „Verkoppelung“ mit dem Körper befreit, in die ursprüngliche Gemeinschaft mit der Gottheit wieder eingehen zu können. Nur aus dieser — Philo geläufigen — Vorstellung heraus ist § 48 zu verstehen I. H.]

verkoppelten Bösen erlitten hatte. Denn wie kann einer sprechen, der nicht mehr existiert?

- 49 (15.) So lebt denn der Weise, der für das vergängliche Leben gestorben zu sein scheint, das unvergängliche, der Tor aber, der das im Laster versunkene lebt, ist tot für das selige Leben. Bei denjenigen Lebewesen und überhaupt bei denjenigen Körpern, die gesondert von einander existieren, ist es denkbar und nicht selten, dass die einen die handelnden, die andern die leidenden sind; wenn etwa ein Vater einen Sohn, um ihn zur Vernunft zu bringen, oder ein Lehrer einen Schüler schlägt, so ist der eine der Schlagende, der andere der Geschlagene. Bei einheitlichen<sup>1)</sup> Wesen aber ist das Subjekt des Handelns zugleich das des Leidens; hier geschieht beides nicht zu verschiedener Zeit noch in verschiedener Beziehung, sondern zugleich und in derselben Beziehung. Wenn z. B. ein Athlet sich selber abmüht, um sich zu üben, so wird er zugleich abgemüht, und wenn einer sich selber schlägt oder verwundet, so wird er geschlagen und verwundet, und schliesslich: wer sich selbst verstümmelt oder tötet, der wird verstümmelt und getötet.
- 50 Wozu sagte ich das? Weil die Seele, die nicht zu den zusammengesetzten, sondern zu den einheitlichen Wesen gehört<sup>2)</sup>, das erleiden muss, was sie zu thun glaubt, was zweifellos auch hier der Fall ist; denn während sie die gottgefälligste Anschauung umzubringen meinte, hat sie sich selber umgebracht. Dafür zeugt Lamech, der Sprössling aus Kains Gottlosigkeit<sup>3)</sup>, der zu seinen Weibern, den beiden unverständigen Meinungen, spricht: „Einen Mann tötete ich mir zur

<sup>1)</sup> [Stoische Unterscheidung: *Arnim*, *Stoic frgm.* II 366 ff. Im folgenden verwertet Philo, wie *All. Erkl.* III § 33, die Gleichheit der medialen (reflexiven) und passiven Formen im Griechischen. I. H.]

<sup>2)</sup> Das lehrte sowohl Plato (*Phaedo* 78 c) wie die Stoa (z. B. *Posidonius* bei *Cic. Tusc.* I § 56), unbeschadet ihrer Anschauungen von Teilen der Seele, die auch bei Philo wiederkehren.

<sup>3)</sup> Nach 1 Mos. 4,17 ff. ist er der Nachkomme Kains; Philo leitet לִמְךָ von מִן, מִכָּךְ = sich senken, herunterkommen ab und fasst ihn als Symbol der Erniedrigung. Vgl. über ihn und seine beiden Frauen *De post. Caini* § 46 ff.; 78 f.

Wunde, und einen Jüngling mir zur Beule“ (1 Mos. 4,23)<sup>1)</sup>. Ist es doch klar, dass, wenn einer die Mannhaftigkeit tötet, er sich selber mit dem entgegengesetzten Leide, der Feigheit, verwundet, und wenn einer die in der Uebung des Guten jugendliche Kraft umbringt, er sich selbst Schläge und schwere Misshandlungen mit unsagbarer Schande erteilt. Es sagt jedoch auch die Geduld (Rebekka), dass, wenn Tugendübung und Fortschritt (d. i. Jakob) ertötet würde, sie nicht nur einen Sohn, sondern auch die anderen verliere, wodurch ihr das Schicksal völliger Kinderlosigkeit zufalle (1 Mos. 27,45). (16.) Wie aber nach unserer Ausführung der Mensch, der dem Edlen Schaden zufügt, sich selber straft, so tut der, der die Besseren eines Vorzugs würdigt, scheinbar wohl jenen, in der Tat aber sich selbst Gutes an. Zeuge aber für mein Wort ist die Natur und die mit ihr in Uebereinstimmung gegebenen Gesetze; denn deutlich und klar wird so bestimmt: „Ehre den Vater und die Mutter, damit es dir wohlergehe“ (2 Mos. 20,12). Nicht denen, die geehrt werden, (soll es wohlgehen), heisst es, sondern „dir“. Denn wenn wir den Geist als Vater unseres zusammengesetzten Körpers, und wenn wir die Sinnlichkeit als Mutter in Ehren halten, so werden wir von jenen selbst Gutes erfahren. Ehrung des Geistes aber besteht in dem Dienste durch die nützlichen, nicht aber durch die angenehmen Dinge — alles aber, was von der Tugend kommt, ist nützlich —, (Ehrung) der Sinnlichkeit aber (besteht) darin, dass wir ihr nicht gestatten, sich mit einem einzigen Schwunge zu den äusseren Sinnesgegenständen tragen zu lassen, sondern dass sie gezügelt werde vom Geiste, der es versteht, die unvernünftigen Seelenvermögen zu lenken und zu führen. Wenn nun beide, Sinnlichkeit und Geist, die erwähnte Ehrung erhalten, muss mir, der ich mich beider bediene, Gutes geschehen. Wenn du aber weiter den Gedanken von Geist und Sinnlichkeit ablenkst und als Vater den Schöpfer der Welt und als Mutter die Weisheit, durch die das All vollendet wurde<sup>2)</sup>, deiner Ehrung

<sup>1)</sup> Philo fasst in dem Satze *ἄνδρα ἀπέκτεινα εἰς τραῦμα ἐμοὶ καὶ νεανίσκον εἰς μώλωπα ἐμοὶ* das *εἰς* fälschlich in der Bedeutung „zu“, statt im Sinne (als Vergeltung) „für“ meine Wunde und meine Beule.

<sup>2)</sup> Die Stellung der Weisheit (*σοφία*) im philonischen System ist eine verschiedene. Einerseits ist die *σοφία* Gott gleichgeordnet in dem Sinne,

- für wert hältst, dann wird es dir selbst wohlgehen. Denn weder der vollkommene Gott noch die höchste und vollendete Erkenntnis haben irgend ein Bedürfnis,<sup>1)</sup> so dass einer, der diesen dient, nicht ihnen, die keine Diener brauchen, sondern
- 55 sich selbst am meisten nützt. Wohl verschafft die Kunst der Pferde- und Hundezucht, die im Verständnis der rechten Bedienung der Pferde und Hunde besteht, den Tieren die Vorteile, die sie brauchen; wenn sie sie etwa nicht verschafft, so beruhte das auf Nachlässigkeit. Von der Frömmigkeit dagegen, die in der Bedienung<sup>1)</sup> Gottes besteht, darf man nicht sagen, dass sie dem göttlichen Wesen etwas Nutzenbringendes verschafft. Denn ihm wird von keinem Nutzen gebracht, da es weder etwas braucht, noch etwas unter allem existiert, das ihm etwas Besseres, als er selbst ist, bieten könnte, im Gegenteil: es bringt beständig und unaufhaltsam allen Dingen Nutzen:
- 56 Wenn wir daher sagen, die Frömmigkeit sei Gottesdienst, so verstehen wir darunter gewissermassen einen solchen Dienst, wie ihn Sklaven für ihren Herrn leisten, die gesonnen sind, ohne Zaudern zu tun, was ihnen befohlen ist. Aber es wird wieder der Unterschied bleiben, dass die Herren wohl Dienste brauchen, Gott aber keine nötig hat, so dass die Menschen jenen wohl Dienste leisten, die ihnen Vorteil bringen, diesem aber nichts ausser ihrer dienstbereiten Gesinnung darbringen können<sup>2)</sup>. Zwar werden sie nichts finden, ihn zu vervollkommen, da alles, was zu seiner Herrschergewalt gehört, von Anfang an vortrefflich war, sich selbst aber werden sie den grössten Nutzen bringen, wenn sie darauf bedacht sind, sich mit Gott zu befreunden.

dass Gott der Vater, die σοφία die Mutter der Logos ist, vgl. z. B. De fuga et inventione § 108 f.; andererseits aber wird die σοφία dem λόγος völlig gleichgesetzt, wie wir unten § 115 – 118 sehen werden. Zu Philos doppelter allegorischer Auslegung von Vater und Mutter 1) als Schöpfer und Weisheit, 2) als Geist und Sinnlichkeit vgl. Allegor. Erklär. II § 59 f.

<sup>1)</sup> Wir verwenden absichtlich den gleichen Ausdruck wie im vorigen Satz. Die Philo verschwebende Definition ist stoisch: Sextus Adv. Math. IX § 128.

<sup>2)</sup> Derselbe Gedanke bei Paulus, Apost. Gesch. 17, 25: οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, dazu die zahlreichen Stellen aus griechischen Schriftstellern über die Bedürfnislosigkeit Gottes, die Norden gesammelt hat, Agnostos Theos S. 18 f.

(17.) Damit, glaube ich, ist nun wohl genug über die <sup>57</sup> gesprochen worden, die an andern gut oder schlecht zu handeln scheinen; denn wir fanden, dass sie beides nur sich selbst antun. Das nächstfolgende aber wollen wir erörtern. Es wird folgende Frage aufgeworfen: „Wo ist dein Bruder Abel?“ (1 Mos. 4,9). Darauf lautet die Antwort: „Ich weiss es nicht; bin ich etwa ein Wächter meines Bruders?“ (ebenda). Hier ist wohl die Frage angebracht, ob es zulässig ist, dass Gott fragt; denn wer forscht und fragt, forscht und fragt nach Dingen, die er nicht kennt, und verlangt eine Antwort, aus der er erfahren will, was er nicht weiss; Gott aber ist alles kund, nicht nur die Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch die Zukunft. Was für Nutzen könnte nun auch <sup>58</sup> eine Antwort haben, die dem Frager keinerlei neue Erkenntnis zu verschaffen vermag? Nein, man muss erklären, dass dergleichen von dem Urgrunde (d. i. Gott) nicht im eigentlichen Sinne gesagt wird, sondern: wie es möglich ist, dass einer eine Lüge ausspricht, ohne zu lügen, so kann einer auch eine Erkundigung und eine Frage aussprechen, ohne sich zu erkundigen und zu fragen. Warum denn, wird man vielleicht sagen, wird dergleichen gesagt? Damit die Seele, welche die Antworten darauf geben will, durch sich selbst der Dinge überführt werde, in denen sie sich gut oder schlecht zeigt, ohne einen andern als Ankläger oder Verteidiger zu brauchen. Fragt doch Gott auch den Weisen, wenn er sich <sup>59</sup> erkundigt: „Wo ist deine Tugend“ (1 Mos. 18,9)? — d. h. er fragt Abraham nach der Sara<sup>1)</sup> —, nicht etwa, weil er es nicht wüsste, sondern in der Absicht, dass er antworten müsse, damit aus dem Munde des Sprechenden selbst sein Lob erklinge. Es heisst ja, dass er antwortete: „Siehe, in dem Zelte“, das ist in der Seele<sup>2)</sup>. Was ist nun das aus der Antwort sich ergebende Lob? Siehe, sagt er, die Tugend hege ich bei mir

<sup>1)</sup> Die Bibelstelle lautet: Da sprach er zu ihm: Wo ist dein Weib Sara? Er antwortete: Drinnen im Zelte. — Sara bedeutet bei Philo allegorisch die Tugend.

<sup>2)</sup> Weiter unten § 160 fasst Philo das Zelt als Symbol der menschlichen Tugend auf. Hier versteht er unter Zelt im allgemeinen das „Haus“ οἶκος, das ihm auch sonst als Symbol der Seele gilt, z. B. Alleg. Erklär. III § 288, Ueber die Cherubim § 101.



selbst wie ein Kleinod, und dadurch bin ich ohne weiteres  
 60 glücklich. Der Gebrauch nämlich und Genuss der Tugend ist  
 das Glück, nicht der blosse Besitz<sup>1)</sup>. Gebrauchen aber könnte  
 ich sie nicht, wenn du nicht vom Himmel herab die Samen  
 gesandt und sie fruchtbar gemacht hättest<sup>2)</sup>, sie aber das Ge-  
 schöpf der Glückseligkeit gebären würde, den Isaak — als  
 Glückseligkeit aber habe ich den Gebrauch der Tugend in einem  
 vollkommenen Leben erkannt. — Darum ehrt Gott auch sein  
 Streben und verspricht, dass er zur rechten Zeit vollenden  
 61 werde, was jener erbeten hatte<sup>3)</sup>. (18.) Diesem also trug die Ant-  
 wort Lob ein, weil er gestand, dass auch die Tugend ohne Gottes  
 Fürsorge nicht imstande sei, aus sich selbst heraus Nutzen zu  
 bringen, dem Kain aber folgerichtig Tadel, weil er sagt, er  
 wisse nicht, wo der von ihm heimtückisch Getötete sei. Denn  
 er glaubte<sup>4)</sup>, dass er seinen Zuhörer täuschen werde, als ob dieser  
 nicht alles durchschaue und den Betrug schon im voraus ge-  
 kannt habe, den er anwenden will. Ein Verbrecher und Aus-  
 gestossener aber ist jeder, der sich dem Glauben hingibt, dass  
 62 das Auge Gottes etwas übersehe. Er aber erdreistet sich  
 hinzuzufügen: „Bin ich etwa ein Wächter meines Bruders?“  
 (1 Mos. 4, 9). Ganz erbärmlich, so möchte ich hinzu-  
 fügen, hätte er sein Leben hinbringen müssen, wenn die  
 Natur dich zum Hüter und Wächter eines so vorzüglichen  
 Menschen gemacht hätte. Oder weisst du nicht, dass der Ge-  
 setzgeber die Hut und den Schutz der Heiligen nicht den ersten  
 Besten, sondern den in ihren Ansichten hochheiligen Leviten  
 anvertraut<sup>5)</sup>? Für sie galten Erde und Wasser und Luft, auch  
 der Himmel und die ganze Welt als ein unwürdiges Erbteil,

<sup>1)</sup> So auch Aristoteles Eth. Nic. I 6. 1097b 27: ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰ αὐτὸν εἶναι καὶ τὸ εἶν.

<sup>2)</sup> Vgl. über die Befruchtung der Tugend durch Gott und die Geburt Isaaks All. Erkl. III § 219; Ueber die Cherub. § 43 f.

<sup>3)</sup> Gott antwortet Abraham Vers 10, er werde κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὡρας wiederkehren; dann habe Sara einen Sohn. I. H.]

<sup>4)</sup> Ich lese mit Mangey ἔδοξε für δόξα.

<sup>5)</sup> Ueber die Leviten vgl. Ueber die Opfer Abels und Kains § 128 ff. [Man beachte die Naivität, mit der Philo bei Personen der Genesis — denn Kain scheint auch in diesem Satz angeredet zu werden — die Kenntnis des mosaischen Gesetzes voraussetzt. Ebenso die Rabbinen. I. H.]



als allein würdiges aber der Schöpfer (vgl. 4 Mos. 18, 20 u. ö.); zu ihm nahmen sie als echte Schutzflehende ihre Zuflucht und wurden seine Diener, indem sie ihre Unterwürfigkeit durch beständiges Dienen und unverdrossene Ueberwachung der ihnen anvertrauten Güter bewiesen. (19.) Und es war nicht einmal allen Schutzflehenden vergönnt, <sup>63</sup> eine Wache der Heiligtümer zu werden, sondern nur denen, die die fünfzigste Zahl <sup>1)</sup> erhielten, die Erlösung und völlige Befreiung und Rückkehr zu den alten Gütern ankündigt. „Dies ist's“, heisst es nämlich, „was über die Leviten gelten M. soll: Von fünfundzwanzig Jahren an soll er eintreten, tätig zu sein in dem Offenbarungszelte, und von fünfzig Jahren an soll er des Dienstes ledig sein und soll nicht mehr wirken, dienen aber soll sein Bruder. Er selbst soll nur Wache halten, Werke aber soll er nicht verrichten“ (4 Mos. 8, 24—26). Demnach <sup>64</sup> weist er dem nur halb Vollkommenen — denn vollkommen ist die Idee der Fünfzig, die der Fünfundzwanzig aber ist die Hälfte — die Aufgabe zu, zu wirken und das Heilige zu tun dadurch, dass er seinen guten Willen durch Taten beweist <sup>2)</sup>. — der Anfang aber ist, wie einer der Alten <sup>3)</sup> sagt, die Hälfte des Ganzen — dem Vollkommenen aber, nicht mehr zu arbeiten, sondern zu bewachen, was er sich mit Sorge und Mühe erwarb. Denn ich kann nichts ausüben, ohne bald sein Wächter zu sein. Die Ausübung ist nun etwas <sup>65</sup> von mittlerem Werte, nicht etwas Vollkommenes, denn sie vollzieht sich in nicht vollkommenen, wohl aber nach dem Gipfel strebenden Seelen. Die Bewachung aber ist etwas Vollendetes, nämlich dem Gedächtnis die durch Uebung erworbenen Anschauungen der heiligen Dinge zu übergeben <sup>4)</sup>, des Wissens

<sup>1)</sup> Die Zahl des Jubeljahres, deren symbolische Bedeutung Philo Ueber die Einzelges. II 176 ff ausführlich bespricht.

<sup>2)</sup> Derselbe Gedanke im Jakobusbrief 1, 22: Seid aber Täter des Worts und nicht Hörer allein. — Ueber andere Uebereinstimmungen in Ausdruck und Gedanken Philos mit dem Jakobusbrief vgl. Siegfried a. a. O. S. 310 ff. und Schneckenburger: Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua. Stuttgart 1832.

<sup>3)</sup> Plato Ges. VI 753 E ἀρχὴ γὰρ λέγεται μὲν ἡμῖν παντός ἐν ταῖς παροιμίαις ἔργου, καὶ τό γε καλῶς ἀρξασθαι πάντες ἐγκωμιάζομεν ἑκάστοτε: nach dem bekannten Worte Hesiods (W. u. T. 40) πλεόν ἡμῖν παντός.

<sup>4)</sup> Ich folge hier Wondlands Conjectur μνήμη τὰ ἀσκή <σεῖ περιποιῇ> τὰ παραδόναι θεωρήματα τῶν ἀγίων.

schönes Hütegut an einen treuen Hüter, der allein der künstlichen Netze des Vergessens spottet. Daher nennt er den, der im Gedächtnis behält, was er gelernt hat, richtig und zu-  
 66 treffend einen Wächter. Der war früher, als er sich noch übte, Schüler eines anderen, der ihn unterrichtete. Sobald er er aber fähig wurde, Wache zu halten, bekam er Macht und Rang eines Lehrers und erwählte seinen Bruder zum Dienste des Unterrichts, d. i. sein eigenes Wort<sup>1)</sup>. Denn es heisst: „Dienen wird dein Bruder“ (4 Mos. 8,26). So wird der Geist des edlen Menschen ein Wächter und Schatzmeister der tugendhaften Ansichten sein, sein Bruder aber, das Wort, wird dienen und denen, die sich um Unterricht bemühen, die Lehren und Betrachtungen der Weisheit auseinandersetzen.  
 67 Deshalb fügt auch Moses, nachdem er vorher bei den Segnungen Levis vieles und wundervolles ausgesprochen hatte, hinzu: „Er überwachte deine Gebote, und deinen Vertrag hielt er“. Dann weiter: „Sie werden Jakob deine Rechte erklären und Israel dein Gesetz“ (5. Mos. 33,9. 10). Damit erklärt er doch deutlich, dass der edle Mensch ein Wächter der Worte und des  
 68 Vertrages Gottes ist. Ja, er hat ferner nachgewiesen, dass er der beste Erklärer und Lehrer von Rechten und Gesetzen ist, da die Erklärung durch das zu ihr gehörende Organ, das sicherlich die Stimme ist, geschieht, die Bewahrung aber sich im Gebiete des Geistes findet, der von Natur zu einer grossen Schatzkammer geschaffen die Vorstellungen von allen Körpern und Dingen mühelos in sich aufgenommen hat. Es wäre gewiss auch dem selbstsüchtigen Kain von Nutzen gewesen, den Abel zu hüten. Denn hätte er ihn bewahrt, so hätte er an dem gemischten und mittleren Leben Anteil gehabt, wäre aber nicht der ungemischten und reinen Schlechtigkeit voll geworden.

69 (20.) „Und es sprach Gott: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde“ (1 Mos. 4,10). In den Worten: „Was hast du getan?“ liegt einerseits Unwille über die ruchlose Tat, andererseits Spott über seinen Glauben, er habe den Mord wirklich voll-

<sup>1)</sup> Philo verwendet hier (und unten § 126) den Doppelsinn von λόγος = Vernunft und Sprache, um die Rede als Bruder des Gedankens aufzufassen.

bracht<sup>1)</sup>. Der Unwille richtet sich gegen die Absicht des Täters, weil er das Gute vernichten wollte; der Spott aber bezieht sich darauf, dass er glaubte, dem Besseren nach dem Leben getrachtet zu haben, während er tatsächlich weniger jenem als sich selbst nach dem Leben getrachtet hat. Lebt doch, wie 70 ich schon oben sagte, der Totgegläubte, da es sich herausstellt, dass er Gott um Schutz anfleht und seine Stimme gebraucht; gestorben aber ist, der sich Sieger wähnt, den seelischen Tod, da er ausgeschlossen wurde von der Tugend, nach der allein zu leben Wert hat. Daher sind die Worte: „was hast du getan“, gleich denen: „nichts hast du getan“, d. h. nichts hast du ausgerichtet. Hat doch auch der Sophist Bi- 71 leam, der die eitle Menge gegensätzlicher und sich widerstreitender Meinungen vertritt<sup>2)</sup>, als er den Edlen verfluchen und ihm schaden wollte, nichts vermocht, da Gott seine Flüche in Segen wandte (4 Mos. 23,8), damit er sowohl den Ungerechten des Lasters überführe, als auch seine eigene Tugendliebe erweise. Es liegt aber im Wesen der Sophisten, dass sie 72 die in ihnen liegenden Kräfte wie Feinde behandeln, da ihre Worte im Gegensatz zu ihren Gedanken und ihre Absichten im Gegensatz zu ihren Worten stehen und nie und nirgends zusammenstimmen<sup>3)</sup>. So ermüden sie unsere Ohren, indem sie verkünden, die Gerechtigkeit sei etwas Gemeinnütziges, die Klugheit etwas Nützliches, die Mässigkeit etwas Edles, die Frömmigkeit etwas von grösstem Nutzen, jede andere Tugend etwas sehr Zuträgliches und Heilsames; andererseits auseinandersetzen, die Ungerechtigkeit sei etwas Unfrieden Stiftendes, die Zügellosigkeit etwas Schädliches, die Gottlosigkeit etwas Ruchloses; jedes andere Laster etwas, das den grössten Schaden bringt. Und doch lassen sie nicht davon ab, das 73 Gegenteil von dem zu denken, was sie sagen, und wenn sie Klugheit, Mässigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit preisen, gerade dann werden sie am meisten als Leute erkannt, die töricht, ausschweifend, ungerecht und gottlos sind und sozu-

1) Vgl. die Anm. zu § 47.

2) Ueber Bileam vgl. Ueber die Cherubim § 32 und Anm., De confus. ling § 159; De migrat. Abrah. § 118.

3) Der vollen Uebereinstimmung mit sich selbst ist nach der Stoa nur der Weise fähig.

- sagen alles Menschliche und Göttliche verwirren und auf  
 74 den Kopf stellen. Zu ihnen könnte man mit Recht sagen, was auch die Offenbarung zu Kain sprach: Was habt ihr gethan? Was ist das Gute, das ihr euch selbst geschaffen habt? Was haben die grossen Worte über die Tugend eurer eigenen Seele genützt? Welchen kleinen oder grossen Teil eures Lebenswandels habt ihr gebessert? Wie denn? Habt ihr nicht gerade im Gegenteil wahre Vorwürfe gegen euch selbst zusammengetragen, weil ihr durch die Betrachtungen über das Gute und durch philosophische Reden wohl die besten Ausleger geworden seid, aber immer über den schimpflichsten Gedanken und Taten ertappt werdet? Wahrlich, ist jetzt noch nicht in euren Seelen nach dem Aufflammen des Lasters das Gute erstorben? Da-  
 75 rum ist von euch keiner mehr lebendig. Wie nämlich<sup>1)</sup> mit dem Tode eines Musikers oder eines Gelehrten wohl die in diesen Männern lebende Musik und Wissenschaft mit zu Grunde gegangen ist, deren Ideen aber bleiben und gewissermassen ebensolange leben wie die Welt, nach denen die gegenwärtigen und zukünftigen Musiker und Gelehrten in ewiger Folge entstehen werden, so wurde wohl auch das in einem einzelnen Menschen lebende Kluge, Mässige, Tapfere, Gerechte oder überhaupt Weise vernichtet, trotzdem aber steht in der unvergänglichen Natur des Alls die Klugheit als unsterblich und eine jede Tugend als unvergänglich fest, auf Grund deren es jetzt edle  
 76 Menschen gibt und wieder geben wird. Andernfalls müssten wir auch sagen, dass der Tod eines unter den einzelnen Menschen den Untergang für die Menschheit herbeiführe. Ob man die Menschheit als Art, als Idee, als Vorstellung oder sonst wie bezeichnen müsse, das werden die wissen, die sich mit der Aufstellung genauer Bezeichnungen beschäftigen. Ein Siegelring, der allein oft unzählig vielen Dingen sein Gepräge aufdrückt, bleibt doch, wenn es auch vorkommt, dass alle Abdrücke mit den Dingen selbst vernichtet werden, in seinem  
 77 eigenen Wesen unverletzt an seinem Platze<sup>2)</sup>. Warum sollten

[<sup>1)</sup> Philo bemerkt nicht, dass der im folgenden von ihm wiedergegebene Gedankengang (vgl. § 78) in Wahrheit eine neue Auslegung der Frage an Kain enthält: Was — d. h. wie wenig — hast du ausgerichtet, da du in Wahrheit nicht das Gute, sondern nur einen guten Menschen getötet hast! I. H.]

[<sup>2)</sup> Vgl. Ueber die Einzelgesetze I § 47 und Anm. I. H.]

wir also nicht glauben, dass die Tugenden, und wenn auch alle ihre Abdrücke in den Seelen ihrer ursprünglichen Anhänger durch schlechte Lebensweise oder irgend eine andere Ursache vernichtet wurden, ihre reine und unvergängliche Natur auf ewig bewahren werden? Die ungebildeten Leute, die nichts von den Unterschieden zwischen Ganzen und Teilen, Gattungen und Arten und der gleichartigen Bezeichnung beider wissen, werfen und mengen nun alles durcheinander. Deshalb 78 möge jeder sich selbst liebende Mensch, mit Beinamen Kain, lernen, dass er nur etwas mit dem Worte Abel Bezeichnetes vernichtete, die Art, den Teil, das ähnliche Abbild, nicht aber das Urbild, nicht die Gattung, nicht die Idee, von denen er, obwohl sie doch unvergänglich sind, glaubt, sie seien mit den Einzelwesen untergegangen. Ihn soll man verspotten und verhöhnen und zu ihm sprechen: Was hast du Unglückseliger getan? Lebt nicht die gottliebende Anschauung, die du getötet zu haben wähnstest, bei Gott? Ein Mörder deiner selbst bist du geworden, dadurch, dass du heimtückisch das umbrachtest, wodurch allein du schuldlos hättest leben können.

(22.) Von ganz herrlichem Klang, sowohl in der Schönheit 79 des Ausdrucks, wie im Gedankengehalt, sind die folgenden Worte: „Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde“ (1 Mos. 4,10). Die Erhabenheit im sprachlichen Ausdruck ist nun wohl allen in die Redekunst nicht Uneingeweihten erkennbar. Die darin sich offenbarenden Gedanken aber will ich, soweit ich dazu imstande bin, erschliessen, und zwar zunächst das, was das Blut anbetrifft. An vielen Stellen 80 des Gesetzes bezeichnet er nämlich als Substanz der Seele das Blut und sagt ausdrücklich: „Denn die Seele alles Fleisches ist Blut“ (3 Mos. 17,11). Als aber der Lebensbildner zuerst nach der Schöpfung des Himmels, der Erde und der dazwischenliegenden (Gebilde) den Menschen schuf, sagt er, dass „er einblies in sein Angesicht den Hauch des Lebens, und es wurde der Mensch zu einer lebenden Seele“ (1 Mos. 2,7), wodurch er andererseits erklärt, dass die Substanz der Seele ein Hauch ist<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Der folgende Harmonisierungsversuch kehrt bei Philo häufig wieder; z. B. Quis rer. div. heren § 45 f., wo Damaskus (שֶׁמַח = שֶׁחַח als Blut



81. Doch er pflegt sich der anfangs aufgestellten Behauptungen genau zu erinnern und hält es für richtig, das Folgende dem Früheren auch übereinstimmend anzupassen. Er würde also, wenn er vorher die Seelensubstanz einen Hauch nannte, sie jetzt nicht mit dem Blut, einem ganz verschiedenen Körper gleichsetzen, es sei denn mit Beziehung auf einen äusserst wichtigen bedeutungsvollen (Gedanken). Was ist also zu sagen? Dass ein jeder von uns nach den in ihm verbundenen Bestandteilen eine Zweiheit ist: Lebewesen sowohl wie Mensch. Jedem von diesen ist eine entsprechende Seelenkraft zugeteilt, dem einen die Lebenskraft, durch die wir leben, dem andern die Denkkraft, durch die wir vernünftig sind. An der Lebenskraft haben nun auch die vernunftlosen Wesen Anteil, an der Denkkraft aber haben sie nicht teil, sondern Gott waltet ihrer, der Quell der uraltesten Vernunft. (23.)
- Die Kraft nun, die wir mit den vernunftlosen Wesen gemeinsam haben, hat zur Substanz Blut erhalten, die aber aus dem Vernunftquell entspringende den Hauch, nicht eine in Bewegung befindliche Luft, sondern gewissermassen einen Abdruck und eine Ausprägung der göttlichen Kraft, die Moses mit treffendem Ausdruck ein Abbild nennt<sup>1)</sup>, wodurch er klar macht, dass die Gottheit das Urbild eines vernünftigen Wesens ist, der Mensch aber eine Nachahmung und ein Ebenbild, nicht als das Doppelwesen sondern als der beste Teil der Seele,
- 84 der Geist und Vernunft genannt wird. Deshalb sagt

des Sackes, d. h. Seele des Körpers, gedeutet wird; Ueber die Einzelgesetze IV § 123; Quaest. in Gen. II § 59 und Fragmenta II p. 688 M. Auch die Stoa hält zwar die Seele durchaus für einen Absenker des göttlichen P n e u m a, macht aber der auf Empedokles A 4 Diels zurückgehenden, von Kritias A 23 Diels geteilten, von Späteren (Laert. VIII 30) auch Pythagoras zugeschriebenen Lehre von der Blutseele das Zugeständnis, dass die Seele sich von den Ausdünstungen des Blutes nährt: Zeller, Philos. der Griechen III 1<sup>a</sup> 198 f.; Bonhöffer, Epiktet und die Stoa 44 f. Für Philo ist dies Schwanken homiletisch nicht zu verwerten, wohl aber die auf Aristoteles zurückgehende Scheidung jüngerer Stoiker (z. B. Panaetius = Cic. Off. I § 11) zwischen den allen Lebewesen gemeinsamen niederen Seelenvermögen (oder Teilen) und der den Menschen und den Gott auszeichnenden Denkkraft.

<sup>1)</sup> 1. Mos. 1, 26; vgl. Ueber die Weltach. § 69 und J. Horowitz, Philos. und Platos Lehre von der Welterschöpfung, S. 64.



er, des Fleisches Seele sei das Blut, in der Erkenntnis, dass das fleischliche Wesen am Geiste keinen Teil hat, wohl aber Anteil am Leben und wie auch unser ganzer Körper; die Menschenseele aber nennt er einen Hauch, wobei er unter dem Menschen, wie gesagt, nicht das Mischwesen versteht, sondern jenes gottähnliche Schöpferwerk, durch das wir denken, dessen Wurzeln er bis zum Himmel ausstreckte und an jene äusserste Sphäre der sogenannten Fixsterne knüpfte; denn allein den Menschen hat die Gottheit unter den Erdbewohnern zum Himmelsgewächs geschaffen<sup>1)</sup>, während er die Häupter der anderen an den Boden fesselte — denn sie tragen alle das Haupt gesenkt —; des Menschen Haupt aber richtete<sup>85</sup> er nach oben, damit er die himmlischen und unvergänglichen, nicht aber irdische und vergängliche Speisen erhalte. Deshalb hat er auch den verhältnismässig unempfindlichsten Teil unseres Körpers am weitesten vom Verstande getrennt und die Füße in die Erde gewurzelt, die Trabanten des Geistes aber, die Sinne, und jenen selbst am höchsten über dem Erdreich angebracht und ihn mit den ewigen Kreisläufen der Luft und des Himmels verbunden. (24.) Wir nun als Schüler des Moses<sup>86</sup> wollen nicht mehr im Zweifel darüber sein, wie der Mensch eine Vorstellung von der unsichtbaren Gottheit erhielt<sup>2)</sup>. Denn er teilte uns den Grund mit, den er selbst durch eine Offenbarung erfahren hatte. Und zwar sprach er folgendermassen; Der Schöpfer schuf dem Körper keine Seele, die aus sich selbst imstande wäre, den Schöpfer zu schauen; da er aber erwog, das Geschöpf werde grossen Nutzen davon haben, wenn

<sup>1)</sup> Aehnlich Plato Tim. 90 A. [Der Glaube an die Verwandtschaft und Verbindung des Gottes in der Menschenbrust mit den göttlichen Wesen am Himmel und an die Bedeutung der aufrechten Haltung, die zu deren Betrachtung einladen soll, gehört zu den Lieblingsvorstellungen des Posidonius (Capelle, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, 1905, 531,4), die zu wiederholen Philo nicht müde wird. I. H.]

<sup>2)</sup> [Die von Philo auch All. Erkl. III § 97 ff. (s. d. Anm.) benutzte Schrift (des Posidonius Ueber die Götter) warf die Frage nach dem Ursprung der Gotteserkenntnis auf und erklärte eine volle Erkenntnis nicht auf Grund des teleologischen Schlusses, sondern nur infolge des verwandtschaftlichen Zusammenhangs zwischen Seele und Gottheit für möglich; Sextus Adv. Math. IX 28. Daher das bei Philo folgende I. H.]

- es eine Vorstellung von dem, der es geschaffen, erhielt — denn er ist der Inbegriff von Glück und Seligkeit — hauchte er ihm von oben von seiner eigenen Göttlichkeit ein. Diese aber prägte unsichtbar der unsichtbaren Seele die Züge ihres eigenen Wesens auf, damit auch die irdische Stätte des Bildes
- 87 Gottes nicht entbehre. Das Urbild aber war nämlich so unsichtbar, dass auch das Abbild nicht sichtbar war, vielmehr geprägt nach dem Vorbilde keine sterblichen Vorstellungen mehr, sondern unsterbliche aufnahm. Denn wie könnte ein sterbliches Wesen beharren zugleich und wandern oder das Nahe und Ferne schauen oder das ganze Meer umfahren und die Erde bis zu ihren Grenzen durchwandern oder Gesetze und Sitten oder überhaupt Dinge und Körper erfassen? Oder wie könnte es ausser der Erdenwelt auch die Dinge über sich begreifen, die Luft mit ihren Wandlungen, die Eigenschaften der Zeiten und was durch die Jahreszeiten neuge-
- 88 schaffen oder in gewohntem Gange vollendet wird? Oder wie könnte es wieder sich durch die Luft zum Himmel von der Erde erheben und die Wesen am Himmel erforschen, wie sie sich verhalten, wie sie sich bewegen, welche Grenzen sie für den Anfang und das Ende ihrer Bewegung haben, wie sie nach dem Gesetze ihrer Verwandtschaft <sup>1)</sup> unter sich und mit dem Weltall zusammenstimmen? Wie könnte es sich mit Künsten und Wissenschaften beschäftigen, die sowohl die Aussendinge gestalten als sich mit den Angelegenheiten des Körpers und der Seele zu beider Besserung befassen, und mit vielen anderen Dingen, deren Zahl und Wesen man nicht leicht mit Worten bestimmen kann?
- 89 Kommt doch von unseren Fähigkeiten allein der Geist, weil er der schnellste von allen ist, auch der Zeit, in der er zu entstehen scheint, zuvor und überholt sie, weil er durch seine unsichtbaren Kräfte zeitlos mit dem All, seinen Teilen und deren Ursachen in Berührung steht. Kommt er aber erst zu den Grenzen nicht nur der Erde und des Meeres, sondern auch der Luft und des Himmels, so macht er doch da nicht halt, sondern strebt in dem Glauben, dass die Welt eine zu enge

<sup>1)</sup> Nach stoischer Anschauung sind die göttlichen Gestirne untereinander verwandt; in ihren Beziehungen waltet Gerechtigkeit; vgl. Ueber die Einzelges. IV § 530 ff.

Grenze seines beständigen und ruhelosen Laufes sei, noch weiter vorzuschreiten und das unfassbare Wesen Gottes noch über die Erkenntnis seiner blossen Existenz hinaus soweit wie möglich zu begreifen. Wie ist es nun möglich, dass der so beschränkte 90 menschliche Geist, eingeschlossen in die engen Dimensionen des Gehirns oder Herzens, die gewaltige Grösse des Himmels und der Welt in sich aufnimmt, wenn er nicht ein unabtrennbares Stück der göttlichen, seligen Seele wäre? <sup>1)</sup> Denn von dem Göttlichen wird nichts durch Abtrennung abgeschnitten, sondern es wird nur ausgedehnt. Daher weitet sich der Geist durch seine Anteilnahme an der Vollkommenheit im Weltall, wenn er über die Welt nachdenkt, bis zu den Grenzen des Alls, ohne einen Riss zu bekommen; denn dehnbar ist seine Kraft<sup>2)</sup>.

(25.) Das nun sei in Kürze über das Wesen der Seele 91 gesagt. Das „Schreien der Stimme des Blutes“ (1 Mos. 4,10) wollen wir alsdann der Ordnung nach erklären. Von unserer Seele ist der eine Teil ohne Stimme, der andere hat Stimme. Der vernunftlose Teil hat keine Stimme, eine Stimme besitzt nur der vernünftige Teil, der allein eine Vorstellung von Gott empfangen hat, denn mit den anderen Teilen können wir weder Gott noch überhaupt etwas Geistiges auffassen. Von 92 der lebenden Kraft, deren substantieller Bestandteil das Blut ist, hat also <sup>3)</sup> ein Teil eine besondere Auszeichnung erhalten: Stimme und Rede, nicht den durch Mund und Zunge

<sup>1)</sup> Derselbe Beweis für den Zusammenhang der menschlichen Seele mit der göttlichen findet sich in dem unter Platos Werken stehendem Dialog *Axiochus* 370 B.; vgl. die Parallelen, auf die Brinkmann, *Rh. Mus.* 51, 449 verweist [Philo bringt zwei Gedanken des Posidonius in bemerkenswert klarer Form zum Ausdruck: 1. die auf Plato *Theätet* 173 E zurückgehende Ueberzeugung, dass der Geist bei den Gegenständen seiner Forschung auch wirklich weilt; ebenso z. B. *All. Erkl.* I § 62; über Posidonius handelt zuletzt Gronau, *Poseidonios und die Genesisexegese* 241,1. — 2. die altstoische Lehre von der Einzelseele als Absenker der Gottheit in der durch Posidonius modifizierten Fassung, dass diese Verwandtschaft sich nur auf den denkbegabten Kern, den Daimon, wie ihn Posidonius gern nennt, beziehen soll; vgl. etwa *Manil. Astr.* II 115 ff. I. H.]

<sup>2)</sup> Vgl. Heinze, *Lehre vom Logos* S. 289 f. u. S. 257.

<sup>3)</sup> Philo ringt vergebens mit der Schwierigkeit, dass dem Blut, also der Substanz des vernunftlosen Seelenteils, Stimme zugeschrieben wird. I. H.]

sich ergiessenden Schwall, sondern den Quell, aus dem die Behälter des hervorsprudelnden Wortes gefüllt zu werden pflegen. Der Quell aber ist der Geist <sup>1)</sup>, durch den wir unsere an den Seienden gerichteten Gebete und Hilfeschreie bald freiwillig, **93** bald unfreiwillig aussprechen <sup>2)</sup>. Er aber, da er gut und gnädig ist, weist die Flehenden nicht ab, zumal wenn sie seufzend unter den ägyptischen <sup>3)</sup> Arbeiten und Leiden aufrichtig und einfach schreien. Denn dann, sagt Moses, steigen ihre Worte zur Gottheit empor (2 Mos. 2,23), die aber erhört sie und erlöst **94** sie von den Uebeln, die an sie herantraten; das alles aber geschehe, wenn der König Aegyptens gestorben sei. Das ist sehr merkwürdig; denn es wäre doch natürlich, dass nach dem Tode eines Tyrannen die Unterjochten sich freuen und froh sind. Gerade dann aber sollen sie seufzen. „Denn nach jenen vielen Tagen starb der König Aegyptens, und es seufzten die **95** Söhne Israels“ (ebd.). Nun gibt wohl nach dem Wortlaute der Satz keinen Sinn, bezieht man ihn aber auf die in der Seele wohnenden Kräfte, so findet man die sich aus ihm ergebende Folgerung. Denn wenn Pharaos, der unsere Anschauungen vom Guten zerstreut und vernichtet <sup>4)</sup>, in uns lebt und sich der Gesundheit zu erfreuen scheint, wenn man überhaupt von einem schlechten Menschen sagen kann, dass er gesund sei <sup>5)</sup>, dann nehmen wir die Sinnenlust auf und jagen die Mässigkeit aus dem Lande. Wenn aber derjenige kraftlos geworden und gleichsam gestorben ist, der Schuld hat an unserer schwelgerischen und ausschweifenden Lebensweise, dann erfahren wir eine Erleuchtung in Bezug auf die mässige Lebensweise, und wir beklagen und be-seufzen unseren alten Lebenswandel, weil wir die Lust der Tugend vorgezogen und das sterbliche Leben mit dem unsterb-

---

<sup>1)</sup> Das Bild des Quells, aus dem das Wort hervorsprudelt, findet sich auch im Jakobusbrief 3, 10–11.

<sup>2)</sup> So wird das Wort, der Logos, nicht nur zum Vermittler zwischen Gott und Menschen, sondern auch umgekehrt zwischen Menschen und Gott.

<sup>3)</sup> Philon versteht unter „ägyptischen“ Arbeiten und Leiden die Last des Körpers und der Sinnlichkeit, da Aegypten deren Symbol ist

<sup>4)</sup> S. zu All. Ekl III § 12

<sup>5)</sup> Ursittlichkeit gilt namentlich den Stoikern als Krankheit der Seele: Arnim, Sto. Fgm. III 421 ff.

lichen verbunden haben<sup>1)</sup>. Sich erbarmend über unseren beständigen Jammer aber nimmt der einzig Gnädige die flehenden Seelen auf, den über sie hereinbrechenden ägyptischen Sturm der Leiden aber wehrt er mit Leichtigkeit ab.

(26.) Dem Kain aber, der keine Reue annimmt, legt er <sup>96</sup> um des beispiellosen Frevels des Brudermordes willen ganz angemessene Verwünschungen auf. Zuerst nämlich sagt er zu ihm: „Und jetzt sollst du verflucht sein von der Erde“ (1 Mos. 4,11), womit er zunächst beweist, dass er nicht erst jetzt, nachdem er den Meuchelmord vollbracht hat, schuldbeladen und verflucht ist, sondern bereits vorher, als er den Entschluss zum Morde fasste, da die Absicht der vollbrachten Tat gleichzuwerten ist. Denn solange wir die Sünden nur in der blossen <sup>97</sup> Vorstellung des Geistes erwägen, solange sind wir des Gedankens noch nicht schuldig; denn die Seele kann sich auch wider ihren Willen zum Schlechten wandeln. Wenn aber zu den Absichten die Tat hinzukommt, dann wird auch die frühere Absicht schuldhaft; denn erst ihretwegen kann (eine Handlungsweise) als vorsätzlich frevelhaft erscheinen<sup>2)</sup>. Der Geist <sup>98</sup> aber solle, so sagt er, verflucht sein, nicht von irgend etwas anderem, sondern von der Erde. Denn das Irdische an jedem von uns gilt als Grund seiner schlimmsten Gebrechen. Wenn daher der Körper von einer Krankheit ergriffen war, so übertrug er die aus sich entspringenden Leiden und erfüllte den Geist mit Unbehagen und Unruhe, oder er stumpfte, durch ein Uebermass von Sinnesfreuden zu fett geworden, die zum Begreifen bestimmten höchsten Kräfte ab<sup>3)</sup>. Ist doch jeder <sup>99</sup> der Sinne fähig, Schädliches aufzunehmen. Denn wenn der Geist Schönheit sah, wurde er von den Geschossen des Eros, einer furchtbaren Leidenschaft, verwundet; wenn er vom Tode eines Verwandten hörte, wurde er von Kummer gebeugt. Oft

---

<sup>1)</sup> Hier gibt wohl Mangeys Conj. mehr Sinn, der an Stelle von θνητὸν βίον ἀθανάτῳ ἐπεσέβημεν liest; θνητῷ βίῳ ἀθανάτων ἐπεσέβημεν = dem sterblichen Leben das unsterbliche unterjocht haben.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu Alleg. Erkl. II § 61.

<sup>3)</sup> Nach Demokrit und Posidonius stammt der Körper des Menschen von der „Mutter Erde“, nach Pythagoreern, Orphikern, Plato und dem gleichen Stoiker zieht er die gottentstammte Seele hinab.



- auch warf ihn der Geschmack zu Boden, indem er ihn mit widrigen Säften peinigte oder durch eine Fülle von Süßigkeiten beschwerte. Wozu soll ich noch jene Aufstachelungen zur Wollust erwähnen? Ganze Städte und Länder und weite Landstrecken brachten diese ins Verderben, wovon fast die ganze
- 100 Schar der Dichter und Schriftsteller zeugt<sup>1)</sup>. (27.) Die Art und Weise aber, durch die der Geist zu einem von der Erde verfluchten wird, beschreibt er weiter mit den Worten: „Die ihren Mund öffnete, das Blut deines Bruders zu empfangen“ (1 Mos. 4,11). Denn es steht schlimm, wenn die Mündungen der Sinne<sup>2)</sup> geöffnet und erweitert wurden, sodass sich in die weit offen stehenden die Fülle der Sinnendinge wie ein überflutender Strom ergießt, ohne dass jemand den gewaltigen Ansturm zurückdrängt. Dann nämlich stellt sich heraus, dass der Geist, verschlungen von solcher Brandung, untergeht, ohne dass er auch nur an die Oberfläche schwimmen und heraus-
- 101 schauen könnte. Vielmehr muss man eine jede von diesen Sinnesmündungen nicht zu allem möglichen, sondern nur zum Besten benutzen. Kann doch das Gesicht alle Farben und Formen sehen, aber es soll nur sehen, was des Lichtes, nicht was des Dunkels wert ist. Es kann ferner auch das Ohr alle Stimmen aufnehmen, aber es soll einiges überhören; denn vieles von dem, was gesprochen wird, ist schlecht. Auch schlinge nicht, weil die Natur dir Teil am Geschmacke gönnte, du Verblendeter, wie ein Wasservogel<sup>3)</sup> unersättlich alles hinein; denn vieles von dem, was nicht nur zur Nahrung diene sondern im Uebermass genossen wurde, hat sehr schmerzhaft-
- 102 Krankheiten hervorgerufen. Auch ergib dich nicht, weil du um der Erhaltung des Ganzen willen für würdig befunden wurdest, Geschlechtsteile zu besitzen, der Unsittlich-

<sup>1)</sup> Vgl. Ueber die Einzelgesetze III § 15 ff. und die Anm. zu § 8; IV § 85 und Anm.

<sup>2)</sup> Die Erde ist für Philon das Symbol der Sinnlichkeit (*αἰσθητικὴ*), vgl. Alleg. Erklär. I § 1.

<sup>3)</sup> *αἰθρία* = Taucher, Wasserhuhn, mergus. — Solche drastische Vergleiche waren in der populär-philosophischen Literatur der hellenistischen Zeit sehr beliebt. Vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe S. 22 ff.



keit, dem Ehebruch und den anderen unreinen Geschlechtsge-  
nüssen, sondern nur denen, die nach dem Gesetze das Menschen-  
geschlecht erzeugen und fortpflanzen<sup>1)</sup>. Auch schwatze nicht,  
weil du eine Zunge, einen Mund und Sprachorgane erhalten  
hast, alles, auch die Geheimnisse, aus; denn manchmal ist  
es von Nutzen, verschwiegen zu sein, und ich meine, dass die  
Menschen, die zu reden lernten, auch zu schweigen gelernt  
haben, da dieselbe Fähigkeit beides bewirkt; denn die Leute,  
die über Dinge sprechen, die sich nicht ziemen, beweisen da-  
durch nicht eine Stärke im Reden, sondern eine Schwäche im  
Schweigen. Darum wollen wir danach streben, eine jede der 103  
genannten Sinnesmündungen mit den unzerreissbaren Banden  
der Mässigkeit zuzubinden. „Denn was nicht mit einem  
Bande zugebunden ist“, sagt Moses an anderer Stelle (4 Mos.  
19,15), „ist unrein“, in der Ueberzeugung, dass die Ursache  
des Unglücks darin besteht, dass die Teile der Seele gelockert,  
geöffnet und gelöst worden sind<sup>2)</sup>, während ihre Vereinigung  
und Umbindung die rechte Lebensweise sowohl wie Vernunft  
bewirken. Der gottlose und unfromme Kain wird also mit  
Recht verwünscht weil er die Schlünde des zusammengesetzten  
Körpers geöffnet und gierig nach den Dingen der Aussenwelt  
verlangt hat, in seiner Unersättlichkeit hoffend, sie aufzunehmen  
und zu fassen zum Verderben Abels, der gottgefälligen An-  
schauung.

(28). Deshalb wird er die Erde „bearbeiten“ (1 Mos. 104  
4,12), nicht; „ein Landmann“ sein<sup>3)</sup>. Ist doch jeder Landmann

<sup>1)</sup> Ueber Philos Anschauungen vom Geschlechtsverkehr vgl. die Anm.  
zu Ueber die Einzelges. III § 8.

<sup>2)</sup> Nach stoischer Anschauung (Kleanthes Fg. 563 Arn.; Sen. Ep. 31,8,  
wohl nach Posidonius; Epiktet II 15,8) beruht die Tugend auf der aus-  
reichenden Spannung (τόνος, ἐντόνεια) der Seele.

<sup>3)</sup> Aehnlich unterscheidet Philo De agr. § 20 f. zwischen dem gerechten  
Noa, der 1 Mos. 9,20 f. als γεωργός bezeichnet wird, und dem gottlosen  
Kain, dem nur die Bearbeitung der Erde zugeschrieben wird. [Der Unter-  
schied kann nur aus der griechischen Uebersetzung herausgelesen werden:  
im Hebr. kann weder die Bezeichnung אִישׁ הָאֲדָמָה als Lob gedeutet noch  
in den Worten אֵין הָאֲדָמָה כִּי תַעֲבֹד (wenn du die Erde bebaust)  
ein abfälliger Sinn gefunden werden. Ueberdies spricht aus Philos Bezeich-  
nung (s. das im Text folgende) des Landmannes als „Künstlers“ (das Wort

ein Künstler, da auch die Landwirtschaft eine Kunst ist; viele unwissende Menschen aber sind Landbebauer, indem sie die Arbeit ohne Kenntnis nur um der Bedürfnisse willen verrichten. Diese richten in dem, was sie tun, viel Schaden an, wenn sie keinen Aufseher haben, und auch was sie etwa gut verrichten, das machen sie aus Zufall, nicht aber mit Ueberlegung richtig. Die Arbeiten der Landwirte dagegen, die mit Verständnis ausgeführt werden, sind alle notwendigerweise nützlich.

- 105 Deshalb schrieb der Gesetzgeber dem gerechten Noah die Landwirtschaftskunst zu (1 Mos. 9,20) und lehrte damit, dass der tüchtige Mann wie ein guter Landwirt aus dem wilden Walde alle schädlichen, von den Leidenschaften und Lastern gepflanzten Schösslinge ausschlägt, die aber, die zwar keine Früchte tragen, aber doch statt einer Mauer eine ganz feste Hecke für die Seele bilden können, stehen lässt, und dass er andererseits für jede veredelte Pflanze in verschiedener und nicht auf dieselbe Weise sorgt, indem er von den einen etwas abnimmt, zu anderen etwas zufügt, die einen in ihrem Wachstum fördert, die
- 106 andern bis aufs Geringste zusammenschneidet. Sieht er aber einen wuchernden Weinstock, so zieht er schon die Ranken zur Erde nieder, schaufelt Gräben aus und schüttet Erde darauf. Die aber wurden bald darauf statt Teilen Ganze und statt Töchtern Mütter und haben noch dazu ihre eigentliche Mutter vom Alter befreit; denn dadurch, dass sie aufgehört hatte, ihre Nahrung unter viele Sprösslinge zu verteilen und zu zerstückeln, weil sie fähig wurden, sich von selbst zu er-

p. 2

hat im Griechischen eine weitere Bedeutung als im Deutschen) die für den Griechen kennzeichnende Wertschätzung eines wissenschaftlich betriebenen Gewerbes, die sich freilich erst spät und nicht ohne Widerspruch auch hinsichtlich des Ackerbaus geltend gemacht hat. Schon aus diesen Gründen ist der Versuch Siegfrieds (Philo, S. 152), Parallelen im Midrasch zu suchen, aussichtslos. An der von ihm herangezogenen Stelle Ber. rabba 36 werden vielmehr Kains und Noas Ackerbau gleichgestellt (weil Noa törichterweise einen Weinberg pflanzt); in den Worten: Noa sei ein Bauer wegen seines bäuerlichen Berufs genannt worden (בּוֹרֵגֶר לְשֵׁם בּוֹרְגוּרְתִּיהָ zum Text vgl. Levy, Nhbr. Wörterbuch I 203), liegt kein Lob; noch weniger in der (von Siegfried nur halb angeführten) Gegenüberstellung, Moses sei erst ein Aegyptier und dann ein Mann Gottes, Noa erst ein Gerechter und dann — ein Ackermann genannt worden. I. H.]

nähren, wodurch sie Hunger litt und ihre Kräfte verlor, wurde sie nun fast übersättigt, so dass sie vollsaftig wieder aufblühte. Einen anderen Landmann aber sah ich, der von den 107 veredelten Bäumen ein wildes Reis, das über die Erde vorragte, abschnitt und nur ein kleines Stück, das an den Wurzeln selbst sass, stehen liess, von einem andern edlen Baume aber einen wohlgewachsenen Zweig nahm und ihn an einem Ende bis aufs Mark abschabte, das andere Reis aber an den Wurzeln einschnitt, nicht bis ganz hinunter, sondern so, dass nur der Schnitt offen stand, und das abgeschabte unten ansetzte und es in die Oeffnung einpasste. Aus diesen 108 beiden wird ein einheitliches Baumgebilde, indem jeder Teil dem andern wechselseitig nützt. Denn die Wurzeln ernähren den aufgepfropften Zweig und verhindern, dass er verdorrt, der aber schenkt ihnen Fruchtbarkeit als Gegengabe für die Nahrung. Es gibt aber noch viele andere, kunstvolle Arbeiten in der Landwirtschaft, die zu erwähnen an dieser Stelle überflüssig sein würde; denn nur um den Unterschied zwischen einem Ackerarbeiter und einem Landmann aufzuzeigen, haben wir dies ausführlich erörtert. (29.) So arbeitet der Schlechte 109 unaufhörlich in kunstloser Weise an seinem erdhaften Körper, den mit ihm verwachsenen Sinnen und an allen äusseren sinnlich wahrnehmbaren Dingen und schadet dazu noch seiner unglücklichen Seele, ja, er schadet dem, dem er am meisten zu nützen glaubt, auch seinem eigenen Körper. Dem Guten aber — denn er ist in der Kunst der Landwirtschaft erfahren — ordnet sich der ganze Stoff kunstvoll und verständig. Wenn die Sinne einmal übermütig werden und sich zur äusseren 110 Sinnenwelt mit unhaltbarem Drang hinreissen lassen, werden sie durch irgend ein Mittel, das die Kunst an die Hand gibt, mit Leichtigkeit in Ordnung gebracht. Wenn aber in der Seele eine stürmische, wilde Leidenschaft entsteht, die Jucken und Kitzeln aus Lust und Gier oder auch Stiche und Beängstigungen aus Furcht und Trauer veranlasst, wird sie besänftigt durch ein wohl vorbereitetes rettendes Heilmittel. Und wenn gar ein verheerendes Laster sich verbreitet, das einer schleichenden Krankheit im Körper verwandt ist, wird es mit der Vernunft beschnitten, dem kunstgemässen Messer. Auf 111

diese Art werden die Reiser des wilden Holzes gezähmt, die Pflanzen der veredelten und fruchttragenden Tugenden aber haben alle als Zweige die Bestrebungen, als Frucht aber die guten Taten. Beide lässt die Landwirtschaftskunst der Seele wachsen und verleiht dem ihr zukommenden Teile Unsterblichkeit durch ihre Bemühungen.

- 112 (30.) Klar ist also bewiesen, dass der Gute ein Landwirt, der Schlechte aber nur ein Landarbeiter ist. Wenn ihm, der das Land bearbeitet, wenigstens das ihm anhaftende Irdische die Kraft vermehrte, nicht aber noch seine vorhandene Kraft ganz entzöge! Denn es heisst: „Sie wird dir ihre Kraft v. M.
- 113 nicht mehr geben“ (1 Mos. 4,12). So muss es einem Menschen gehen, der immer isst und trinkt, aber niemals satt wird, oder der immer wieder den leiblichen Genüssen nachgeht und doch noch heftig nach Geschlechtsverkehr begehrt. Verursacht doch der Mangel Schwäche, die Sättigung Kraft; unersättlich aber ist der Hunger mitten im Ueberfluss an Lebensmitteln wegen gewaltiger Unmässigkeit. Unglücklich die Menschen, deren Leiber wohl gefüllt, deren Begierden aber unbefriedigt sind und immer noch dürsten!
- 114 Doch von denen, die nach Erkenntnis streben, sagt er in dem grossen Gesange: „Er liess ihn hinaufsteigen über die Kraft der Erde und speiste ihn mit den Erzeugnissen der Aecker“ (5 Mos. 32,13). Damit erklärt er, dass der Gottlose sein Ziel verfehlt, damit er umso mehr Schmerz empfinde, da ihm durch das, was er treibt, nicht Kraft verliehen, vielmehr genommen wird, dass die aber, die der Tugend nachgehen, erhaben dastehen über allem Irdischen und Sterblichen und dessen Kraft in ihrer grossen Ueberlegenheit verachten, da sie sich als Führer bei ihrem Aufstiege Gottes bedienen, der ihnen auch die Erzeugnisse der Aecker zum Genuss und höchst nutzbringenden Gebrauche darreicht, wobei er die Tugenden mit Aeckern und das, was sie hervorbringen, mit ihren Erzeugnissen der Entstehung entsprechend vergleicht. Entsteht doch aus der Klugheit das Klugsein, aus der Mässigkeit das Masshalten, aus der Frömmigkeit das Frommsein und aus jeder anderen Tugend die ihr entsprechende

Betätigung<sup>1)</sup>. (31.) Das sind in eigentlichem Sinne Speisen <sup>115</sup> der Seele, die fähig ist, zu saugen, wie der Gesetzgeber sagt, „Honig aus Felsen und Oel aus harten Steinen“ (ebd). Mit dem harten und unzerstörbaren Fels aber deutet er klar auf Gottes Weisheit, die Amme, Pflegerin und Ernährerin derer, die nach unsterblicher Kost begehren. Denn sie, gleichsam zur <sup>116</sup> Mutter aller Dinge in der Welt geworden <sup>2)</sup>, bringt ihre Speisen aus sich selbst sogleich den aus ihr Geborenen. Aber nicht alles wurde göttlicher Nahrung für wert befunden, sondern nur die Erzeugten, die sich als ihrer Erzeuger würdig herausstellten. Denn viele sind, die der Hunger nach Tugend zu Grunde richtete, ein Hunger, der schlimmer ist als der nach Speise und Trank. Es strömt aber die Quelle dergöttlichen Weis- <sup>117</sup> heit bald mit ruhigerem und milderem Fluss, bald wieder mit reissenderer Schnelligkeit und grösserer Heftigkeit und Wucht. Wenn sie nun ruhig dahinfließt, ist sie süß wie „Honig“, wenn aber mit Schnelligkeit, dann wird sie ein zusammenhängender Stoff und gleichsam „Oel“ für das Seelenlicht. Den hier erwähnten <sup>118</sup> <sup>14 M.</sup> Fels nennt er an anderer Stelle <sup>3)</sup> Manna, die göttliche Vernunft, die älteste unter allem Sein, die das allgemeinste Etwas<sup>4)</sup> genannt wird, aus dem zwei Brote entstehen, das eine aus Honig, das andere aus Oel<sup>5)</sup>, d. h. zwei gar nicht zu unterscheidende und des Strebens werthe Lebensweisen, die zuerst eine Süßigkeit

[<sup>1)</sup> Ueber die stoische Unterscheidung der Tugenden und der tugendhaften Betätigungen vgl. Sen. Ep. 117. I. H.]

<sup>2)</sup> Siehe die Anm. zu § 54 und De conf. ling. § 49.

<sup>3)</sup> Philo meint 5 Mos. 5,15 f.; vgl. All. Erkl. II § 84 ff. Ebenso wie Philo in dem Felsen den Logos sieht, so deutet Paulus den Felsen auf Christus I Kor. 10,4: „sie tranken aber von dem geistlichen Fels der mit folgte, welcher war Christus“.

<sup>4)</sup> Ueber das Manna als das „Etwas“ und seinen Zusammenhang mit dem Logos vgl. All. Erkl. III § 173 und Anm. Auch Christus, der Logos, nennt sich Ev. Joh. 6,50 f. das Brot des Lebens und vergleicht sich mit dem Manna. Nach Siegfried, Philo S. 24 soll bereits der Verfasser der Weisheit Salomons (6,26) diese Deutung des Manna kennen: [aber wenn dieser lehrt, dass nur das Wort Gottes (λογος!) die ihm Vertrauenden erhält, so gibt er nur das Bibelwort 5 Mos. 8,3 wieder. I. H.]

<sup>5)</sup> Das folgert Philo, wie Siegfried, Philo S. 155 mit Recht bemerkt, aus der § 115 genannten Bibelstello (Gott gab dir Honig und Oel aus dem Felsen) und aus 2 Mos. 16,31 τὸ δὲ γέυμα αὐτοῦ ὡς ἐρχρίς(!) ἐν μέλιτι. [Da-

aus den der Erkenntnis gewidmeten Betrachtungen einflößen, dann aber auch ein ganz glänzendes Licht erstrahlen lassen denen, die nicht nur in geringem Masse, sondern stark und fest aus einem unwandelbaren und beständigen Gedulden heraus das erreichen, wonach sie streben. Die also „werden“, wie gesagt, „emporgezogen über die Stärke der Erde“ (5 Mos. 32,13).

- 119 (32.) Dem gottlosen Kain aber verleiht die Erde nichts von den zur rechten Spannung der Seele<sup>1)</sup> beitragenden Dingen, obwohl er sich um nichts ausserhalb ihrer Gaben bemüht. Deshalb wird er auch im folgenden „seufzend und zitternd ob der Erde“ gefunden (1 Mos. 4,12), d. h. in Trauer und Furcht. So sieht das schlechte Leben eines Unseligen aus, der von den vier Affekten<sup>2)</sup> die schmerzlichsten, Furcht und Trauer, erlost hat; diese bezeichnet das Seufzen, jene das Zittern. Denn irgend ein Unglück muss einen solchen Menschen befallen haben oder ihm drohen und die Erwartung des drohenden Unglücks
- 120 erzeugt Furcht, das Erfahren des vorhandenen Trauer. Wer aber der Tugend nachgeht, findet sich in entsprechenden Wohlgefühlen. Denn entweder hat er sich das Gute erworben, oder er wird es sich erwerben. Der Besitz nun bringt Freude, den allerschönsten Erwerb, das Erwarten des Besitzes aber die Hoffnung, die Speise tugendliebender Seelen, um derentwillen wir, ohne zu zögern, aus eigenem Antrieb bereitwillig
- 121 den edlen Taten entgegengehen. Darum ist aus einer Seele, der die Gerechtigkeit einen männlichen Spross, die gerechte Ueberlegung, geboren hat, alles Traurige verbannt. Ein Zeugnis dafür soll Noahs Geburt — er bedeutet Gerechter<sup>4)</sup> — geben, über den gesagt wird: „Dieser wird uns ausruhen

---

gegen hat Philos Lehre von der verschiedenen Verwendungsfähigkeit des Manna nichts zu tun mit der von dem verdienten Forscher herangezogenen Talmudstelle Joma 75 a, nach welcher das Manna jedem verschieden schmeckte — ganz abgesehen davon, dass sich im Talmud und Midrasch zu symbolischer Deutung des Manna nicht der leiseste Ansatz findet. I. H.]

<sup>1)</sup> S. die Anm. zu § 103.

<sup>2)</sup> Lust, Begierde, Furcht und Trauer; vgl. Ueber Abraham § 236 De agricult § 83.

<sup>4)</sup> Ueber diese irrige Annahme Philos s. zu All. Erkl. III § 77.



lassen von unseren Arbeiten und den Leiden unserer Hände und von der Erde, die Gott der Herr verfluchte“ (1 Mos. 5,29). Denn die Gerechtigkeit ist dazu bestimmt, zunächst statt 122 der Mühsal Ruhe zu schaffen, indem sie alles, was zwischen Laster und Tugend liegt, für gleichgültig erklärt<sup>1)</sup>, nämlich Reichtum, Ruhm, Aemter, Ehren und alles diesem Verwandte, worum sich der grösste Teil der Menschen bemüht, dann aber Leiden zu beseitigen, die aus unserem eigenen Tun entstehen, — denn Moses bezeichnet nicht wie einige gottlose Menschen die Gottheit als Ursache des Schlechten<sup>2)</sup>, sondern unsere eigenen Hände, worunter er sinnbildlich unsere eigenen Taten und die freiwilligen Neigungen unserer Seele zum Schlechteren versteht; (33.) schliesslich aber ist die Gerechtigkeit dazu bestimmt, ausruhen zu lassen „von dem Acker, 123 den verfluchte Gott der Herr“. Der aber ist das Laster, das 123 sich in den Seelen der Toren festsetzt, für das, wie für eine schwere Krankheit, der Gerechte als Abwehrmittel gilt, da er zu der alles heilenden Gerechtigkeit gelangt ist. Wenn aber seine Laster ausgetrieben sind, ist er voller Freude wie Sarah; denn sie sagt: „Ein Lachen schuf mir der Herr“, und fügt hinzu: „denn wer es hört, wird sich mit mir freuen“ (1 Mos. 21,6). Denn die Gottheit schafft dem Guten Lachen 124 und Freude, so dass Isaak nicht aufzufassen ist als Gebilde eines Geburtsaktes, sondern als Werk des Ungeborenen. Denn wenn Isaak Lachen bedeutet, und Gott nach Sarahs untrüglichen Zeugnis, Schöpfer des Lachens ist, so kann Gott mit vollem Recht auch als Vater des Isaak bezeichnet werden. Gott gibt ja auch dem weisen Abraham an seinem eigenen Namen Anteil<sup>3)</sup>, ihm, den er auch mit der Freude<sup>4)</sup>, dem Sohne

<sup>1)</sup> Nach stoischer Lehre.

<sup>2)</sup> [Schon der homerische Zeus klagt (Od. I 32 ff.) über die Vorwürfe, die die Menschen den Göttern machen: von uns, sagen sie, komme das Böse, da sie sich doch durch ihre eigene Torheit wider das Schicksal Leid bereiten. Ganz ähnlich lässt der Stoiker Kleanthes Fg. 573, 11 ff. Arn. alles aus dem Willen der Gottheit entstehen, „ausser was die Bösen tun in ihrem Unverstande“. Der Gedanke kehrt in der ausführlichen Behandlung der Theodicee durch die Stoiker häufig wieder. I. H.]

<sup>3)</sup> Vgl. Ueber Abraham § 51.

<sup>4)</sup> Die Weisheit ist Sarah; vgl. Ueber die Cherubim § 10.

- der Weisheit, beschenkt und ihm das Leid genommen hat. Wenn es nun einer vermag, von Gottes Gebilde <sup>1)</sup> zu hören, so freut er sich notwendigerweise selbst, freut sich aber auch mit denen, die sich schon früher zuhörend verhalten
- 125 haben. In Gottes Werk aber wirst du keine mythischen Erfindungen finden, sondern alle die unverletzten, sicher gegründeten Regeln der Weisheit, auch keine Klangmasse und Rhythmen und Melodien, die durch ihre Musik die Ohren verlocken, sondern die vollkommensten Werke der Natur selbst, die ihre eigene Harmonie erhalten haben. Wie sich nun der Geist freut, der sein Ohr den Werken Gottes leiht, so gerät natürlicherweise auch das Wort, das der Begleiter der Gedanken unserer Seele ist und gewissermassen von ihnen ab-
- 126 hängt, in Freude. (34.) Das wird die dem allweisen Moses geschenkte Offenbarung beweisen, in der folgende Worte enthalten sind: „Siehst du denn nicht, dass da Aron, dein Bruder, der Levite, ist? Ich weiss, dass er für dich reden wird. Und siehe, er selbst wird herauskommen, dir zu begegnen, und bei deinem Anblick wird er sich bei sich selber freuen“ (2 Mos. 4,14). Vom gesprochenen Wort, dem Bruder des Gedankens, sagt der Schöpfer, er wisse, dass es rede; denn er hat den Laut als ein unserem ganzen zusammengesetzten
- 127 Organismus eingegliedertes Werkzeug geschaffen. Dieses Wort erklingt mir und dir und allen Menschen, redet und verkündet die Gedanken und kommt heraus, um dem zu begegnen, was der Gedanke gedacht hat. Denn wenn der Geist sich aufgemacht und etwas seinem Wesen Entsprechendes in Angriff genommen hat, entweder von innen aus sich selbst heraus bewogen oder nach der Aufnahme verschiedener Ein-

<sup>1)</sup> [Philo verwertet die allzuwörtliche Uebersetzung des § 123 angeführten Bibelverses  $\epsilon\lambda\omega\tau\acute{\alpha}\ \mu\omicron\iota\ \epsilon\pi\omicron\iota\eta\sigma\epsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  und den Doppelsinn des Zeitwortes  $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$ , das auch vom dichterischen Schaffen gebraucht werden kann. Der Rest des Verses („wer es hört, wird sich mit mir freuen“) bezieht er auf das Hören dieses göttlichen Kunstwerks. Im folgenden spielt er auf die auch von Posidonius geteilte Ansicht (Kaibel, Nachr. der Gött. G. d. W. N. F. II 4,21 ff) an, dass jede Dichtung *Mythen* und *Metron* enthalten müsse; das Fehlen dieser vom Standpunkt der stoischen Ethik aus bedenklichen Elemente gilt ihm als Beweis der Ueberlegenheit des göttlichen Kunstwerks. I. H.]

drücke aus der Aussenwelt, empfängt er die Gedanken und gerät in Wehen. Und wenn er gebären will, kann er es nicht, ehe nicht der durch die Zunge und die andern Sprachorgane hervorgebrachte Laut die Gedanken aufgenommen hat und wie  
 6 M. eine Hebamme ins Licht brachte. Eine hellerglänzende Stimme 128 der Gedanken aber ist das; denn wie das in der Finsternis Liegende verborgen ist, bis ein aufflammendes Licht es zum Vorschein bringt, ebenso werden die Gedanken an einem unsichtbaren Orte, im Verstande, aufbewahrt, bis die Stimme wie ein aufglänzendes Licht sie alle enthüllt<sup>1)</sup>. (35.) Darum ist es 129 sehr treffend ausgedrückt, dass das Wort hervorkommt, um den Gedanken zu begegnen und voll Eifer „herbeiläuft“, sie aufzunehmen aus Sehnsucht danach, sie zu verkünden. Denn einem Jeden ist die ihm eigentümliche Tätigkeit die ersehnteste. Dem Worte aber ist es eigen zu reden; dazu eilt es in naturgemässer Zuneigung. Es „freut sich“ aber und ist froh, wenn es wie erleuchtet den Sinn der sich offenbarenden Sache scharf gesehen und erfasst hat. Denn wenn es fest zugefasst hat, wird es ein vorzüglicher Deuter. Daher gehen 130 wir den Menschen, die in ihren mündlichen Auseinandersetzungen die Gedanken nicht völlig beherrschen, Schwätzer sind und vom Hundertsten ins Tausendste kommen, aus dem Wege, weil sie ihre Reden hohl und lang und überdies, um das rechte Wort zu brauchen, geistlos herplappern. Da nun das Wort solcher Menschen unziemlich ist, müsste es mit Recht aufseufzen, während andererseits das Wort sich freuen muss, das aus der Ueberlegung der Gedanken fähig wird, zur Verkündigung dessen zu schreiten, was es sah und kräftig erfasste. Das aber ist fast allen bekannt aus der tagtäglichen 131 Erfahrung. Denn wenn wir genau wissen, was wir sagen, dann hat das Wort in seiner Freude und Fröhlichkeit einen Reichtum an einleuchtenden und treffenden Ausdrücken, durch die es in grossem Ueberfluss geläufig und ohne Anstoss, ferner

<sup>1)</sup> Die Stoiker fassten das Wort φωνή (Stimme) als zusammengesetzt aus φῶς νοῦ (Licht des Geistes) auf. Vergl. H. Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, 1<sup>2</sup>, Berlin 1890. S. 285. — Den lichtspendenden Geist selbst bezeichnet Philo De post. Caini § 58 auch als die „Sonne“ unseres Körpers, des Mikrokosmos.

deutlich und wirksam das darstellt, was ihm klar geworden ist. Wenn aber das Erfassen des Gedankens unsicher ist, dann spricht es ohne Wirkung, da es in seiner grossen Verlegenheit sich in der Wahl der passenden und zutreffenden Worte vergreift. Eben darum, weil es selbst in Widerwillen und Unmut ins Abschweifen und auf Irrwege gerät, zwingt es die Zuhörer, statt zu folgen, Ohrenschmerzen zu empfinden.

- 132 (36.) Doch nicht jedes Wort soll allen Gedanken begegnen, sondern der vollkommene Aron den Gedanken des ganz vollkommenen Moses. Denn weshalb fügte er sonst den Worten „Siehe, Aron dein Bruder“, hinzu „der Levit“, wenn nicht um der Belehrung willen, dass es allein dem Leviten und Priester und edlem Worte zusteht, die Gedanken zu verkünden,
- 133 die Blüten einer vollkommenen Seele sind? Denn niemals soll eines Schlechten Wort Verkünder göttlicher Lehren werden — schändet er doch ihre Schönheit durch seine eigenen Schandflecken —, und andererseits soll nicht durch eines Edlen Vortrag das Gemeine und Hässliche verkündet werden, sondern stets sollen die Erörterung der heiligen Dinge nur
- 134 geweihte und heilige Worte vollbringen. In einem der Staaten, die eine ganz vorzügliche Gesetzgebung haben, soll folgende Sitte herrschen<sup>1)</sup>: Wenn einer von den Leuten, die keinen p. 2  
guten Lebenswandel geführt haben, dem Rate oder dem Volke einen Antrag vorzulegen beabsichtigt, so darf er selbst das nicht von sich aus tun, sondern er wird von den Beamten gezwungen, seinen Antrag einem guten und tüchtigen Manne zu übergeben. Dann steht jener auf, bringt vor, was er gehört hat, er, der eben noch als Schüler erschien, während seinem Lehrer der Mund verschlossen ist, und verkündet fremde Einfälle, während er den, der auf sie gekommen ist, nicht einmal für würdig hält, den Platz eines Zuhörers oder Zuschauers einzunehmen. So gibt es Menschen, die sich von Ungerechten auch nicht nützen lassen wollen, sondern den Schaden aus der daraus folgenden Schande für grösser als

---

<sup>1)</sup> Philo meint einen Brauch, der in Sparta geübt wurde und von dem uns Plutarch, *Præcepta gerendae reipubl.* 4 p. 801 B und *De audiendo* 6p. 41 B erzählt.

den Vorteil halten, den sie haben werden<sup>1)</sup>. (37). Diese **185**  
 Lehre scheint der hochheilige Moses gegeben zu haben. Denn  
 so sind die Worte zu verstehen, Aron, der Levit, begegne  
 seinem Bruder Moses und freue sich bei seinem Anblick bei  
 sich selbst (2 Mos. 4,14). Die Worte „bei sich selbst freuen“  
 aber enthalten ausser der genannten auch eine für das Ge-  
 meinwohl sogar noch nützlichere Lehre, da der Gesetzgeber  
 die edle und dem Menschen angemessenste Freude bekannt  
 macht. Denn eigentlich darf man sich weder über Reich- **186**  
 tum an Geld und Besitz noch über Ruhmesglanz oder über-  
 haupt etwas Aeusserliches freuen, da sie ohne Leben und unbe-  
 ständig und ihrer eigenen Natur nach der Vernichtung ge-  
 weiht sind, noch weniger über Stärke und Kraft und die anderen  
 Vorzüge des Körpers, die wir mit den schlechtesten Menschen  
 gemeinsam haben<sup>2)</sup> und die denen, die sie besitzen, oft  
 sicheres Verderben brachten. Da nun in den Gütern der Seele **187**  
 allein<sup>3)</sup> die echte und unverfälschte Freude gefunden wird,  
 findet jeder Weise seine Freude in sich selbst, nicht in den  
 Dingen um sich. Sind doch die (Vorzüge) in ihm Geistes-  
 tugenden, auf die er mit Recht stolz sein darf, die um ihn  
 aber entweder körperliches Wohlbefinden oder Reichtum an  
 äusserem Gut; und ihrer kann er sich nicht rühmen.

(38) Nachdem wir nun, soweit wie möglich, mit Hilfe **188**  
 des zuverlässigsten Zeugen, des Moses, bewiesen haben, dass  
 das Sichfreuen eine Eigenschaft des Weisen ist, wollen wir  
 ferner dasselbe von dem Hoffen beweisen, indem wir den-  
 selben Zeugen heranziehen. Den Sohn des Seth nämlich mit  
 6 M. Namen Enos — das bedeutet Mensch — ergriff Hoffnung<sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Vielleicht denkt Philo an Abraham, der 1 Mos 14,23 zum Könige  
 von Sodom sagt: Nicht einen Faden, noch einen Schuhriemen, überhaupt  
 nichts von dem, was dir gehört, nehme ich an, damit du nicht sagest: ich  
 habe Abraham bereichert

[<sup>2)</sup> „Was dem Verächtlichsten zuteil werden kann, ist kein Gut“ Sen  
 Ep. 87,18, wohl nach Posidonius. I. H.]

<sup>3)</sup> Vgl oben Anmerk zu § 7.

<sup>4)</sup> Ich folge der Konjektur Wendlands, der in die von Cohn nachge-  
 wiesene Lücke: τὸν γὰρ τοῦ Σὴθ υἱὸν ὀνομαζόμενος — ἐρμηνεύεται δὲ <ἄνθρωπος>  
 — vor ἐλπίς das Verbum ἐλαχεν einfügt. Die Etymologie ὄν = Mann  
 Mensch ist richtig; über die Auffassung des wahren Menschen s. zu § 10.

„Dieser hoffte zuerst“<sup>1)</sup> sagt Moses, „anzurufen den Namen Gottes des Herrn“ (1 Mos. 4,26), womit er etwas ganz Vernünftiges sagt; denn was passte wohl besser zu dem wahren Menschen als die Hoffnung und Erwartung des Besitzes von Gütern von dem einzig freigebigen Gotte? Das ist in Wahrheit allein das Menschengeschlecht im eigentlichen Sinne, da die Wesen, die nicht auf Gott hoffen, an der vernunftbegabten Natur keinen Anteil haben. Deshalb fügt 139 Moses auch zu den vorhergesprochenen Worten über Enos<sup>2)</sup>, dass „dieser hoffte anzurufen den Namen Gottes des Herrn“ ausdrücklich hinzu: „Dies ist das Buch des Menschengeschlechts“ (1 Mos. 5,1)<sup>3)</sup>, und weist damit auf etwas Wichtiges hin. Denn so steht es in dem Gottesbuche aufgezeichnet, dass allein der Hoffnungsfrohe ein Mensch ist, so dass umgekehrt der Hoffungslose nicht als Mensch gilt. Die Begriffsbestimmung unseres zusammengesetzten Körpers ist nun: ein mit Vernunft begabtes sterbliches Wesen, die des Menschen aber nach Moses: der Zustand, in dem sich eine Seele be- 140 findet, die auf den wahrhaft seienden Gott hofft. Die Guten

<sup>1)</sup> Statt *אֵן הוֹחֵל* (damals begann man) las die LXX *וְהוֹחֵל* (dieser hoffte) und übersetzt οὗτος ἔλπισε πρῶτον.

<sup>2)</sup> Ueber Enos = Hoffnung vgl. Ueber Abraham § 7 ff

<sup>3)</sup> Sowohl Philo als der Midrasch fassen diese Worte, mit denen die Genesis eine Tafel der Nachkommen Adams einleitet, als Fortsetzung der unmittelbar vorausgehenden Besprechung des Enos und stehen dabei vor der gemeinsamen Schwierigkeit, dass dieser selbst und dessen Vorfahren Adam und Seth nicht zum Menschengeschlecht gehören sollen. Nach Philo Ueber Abraham § 9 ff. soll mit Enos' Nachkommen das echte Menschentum beginnen, während die früheren nur als Tiere in Menschengestalt betrachtet werden sollen -- eine Auskunft, die bei Philos hoher Wertschätzung der ersten Menschen nur bei allegorischer Auffassung der ganzen Stelle möglich ist. Die schwierige Midraschstelle Beresch. rabba 24 scheint die Vorfahren des Enos und diesen selbst als wahrhaft gottesebenbildlich, also übermenschlich, hinstellen zu wollen; erst mit Enos' Nachkommen beginne die menschliche Schwäche. Die von Siegfried, Philo 152 herangezogene Bemerkung des Midrasch, aus dem Umgang Adams wie Evas mit Geistern seien Mischwesen hervorgegangen, bezieht sich natürlich nicht auf Seth und Enos, sondern will gerade rechtfertigen, warum 1 Mos. 5 diese als Menschen bezeichnet sind; mit Philos Lösung hängt sie also nicht zusammen. I. H.]



also, die als glückliches Los Freude und Hoffnung erlangten. müssen Gutes entweder besitzen oder auf alle Fälle erwarten. Die Schlechten aber, zu deren Gemeinschaft Kain gehört, befangen in Leiden und Aengsten, müssen als schrecklichstes Los Vorhandensein oder Erwartung von Uebeln ernten, wobei sie seufzen über die vorhandenen Schmerzen, ob der sie erwartenden Schrecken aber zittern und zagen (vgl. 1 Mos. 4,12).

(39.) Doch hierüber mag zur Genüge gesprochen sein. 141  
Untersuchen wir das folgende! „Und es sprach“, heisst es, „Kain zum Herrn: Grösser ist für mich die Beschuldigung, verlassen zu werden“ (1. Ms. 4,13) <sup>1)</sup>. Was das zu bedeuten hat, soll aus (dem Vergleich mit) Aehnlichem klar werden. Wenn der Steuermann das auf dem Meere fahrende Schiff verlässt, muss da nicht die Fahrtrichtung für das Schiff verfehlt werden? Ferner: Muss nicht, wenn ein Rosselenker beim Wagenrennen sein Viergespann verlässt, der Lauf des Gespanns unordentlich und fehlerhaft werden? Und wenn eine Stadt von Beamten oder Gesetzen — auch diese sind wohl als Beamte anzusehen <sup>2)</sup> — im Stiche gelassen wurde, geht nicht jene Stadt an Anarchie und Gesetzlosigkeit, den grössten Uebeln, zu Grunde? So geht gewiss auch ein Körper, von dem sich die Seele, eine Seele, von der sich der Verstand entfernt, und ein Verstand, dem die Tugend fehlt, daran zu Grunde. Wenn 142  
aber alle die erwähnten Dinge zum Schaden für die werden, die von ihnen verlassen wurden, wie gross muss uns das Unglück erscheinen, das die betroffen hat, die von Gott verlassen wurden, die er wie Fahnenflüchtige zurückgewiesen, sie von den hochheiligen Gesetzen geschieden und seiner Leitung und Herrschaft für unwürdig gehalten hat? Ueberhaupt nämlich muss man wissen, dass ein Mensch, der von dem

<sup>1)</sup> Μεζιον ή αλτία μου τοῦ ἀφεθῆναι eigentlich: Grösser ist meine Schuld, als dass sie erlassen werde. Da aber ἀφιέναι auch entlassen bedeuten kann, nimmt es Philo in dieser dem Zusammenhang nicht entsprechenden Bedeutung, um dadurch eine tiefere allegorische Auslegung möglich zu machen.

<sup>2)</sup> Die ursprünglich orphische (Hirzel, Agraphos Nomos 80) Gleichsetzung des Herrschers und des Gesetzes findet sich bei Philo auch Leben Mosis II § 4 I. H.]

- Besseren und ihm Nützlicheren verlassen wurde, in grösste
- 143 Anschuldigungen und Vorwürfe gerät. Denn wann wirst du den ungebildeten Menschen für am meisten geschädigt halten? Nicht dann, wenn er vom Wissen vollständig im Stiche gelassen wurde? Wann den unwissenden und völlig unerzogenen? Nicht, wenn Unterricht und Erziehung ihre Loslösung von ihm vollzogen haben? Wann aber halten wir die Toren für noch unglücklicher? Nicht, wenn die Klugheit sie völlig von sich gestossen hat? Wann die Unmässigen oder Ungerechten? Nicht, wenn Mässigkeit und Gerechtigkeit ewige Flucht von ihnen beschossen haben? Wann die Gottlosen? Nicht, wenn die Frömmigkeit sie von den ihr eigenen heiligen Handlungen
- 144 ausgeschlossen hat? Deshalb, meine ich, sollten die nicht ganz Befleckten lieber bestraft als (von Gott) verlassen zu werden wünschen. Denn das Verlassen wird sie mit Leichtigkeit zu Grunde richten wie Schiffe ohne Tiefgang und ohne Steuermann, die Bestrafung aber wird sie wieder aufrichten.
- 145 Oder sind nicht die Menschen, die von ihren Erziehern geschlagen wurden, wenn sie fehlten, besser als die gar nicht erzogenen, die von ihren Lehrern, wenn sie in ihren Arbeiten Fehler machten, ausgescholtenen besser als die, die keinen Tadel bekommen haben? Sind nicht erfolgreicher und tüchtiger als die jungen Leute, die nicht beaufsichtigt wurden, jene, die vor allem einer natürlichen Aufsicht und Leitung gewürdigt wurden, wie sie den Eltern über ihre Kinder zusteht, oder andernfalls die wenigstens zweite Eltern als Führer erhalten haben, wie sie das Mitleid mit der Verwaisung als Vormünder, die in allen Fragen ihrer Wohlfahrt die Stelle der Eltern ausfüllen, zu ernennen pflegt?
- 146 (40.) Flehen wir darum zu Gott, wenn wir durch unser Gewissen der eigenen Verfehlungen überführt sind, uns lieber zu strafen als uns zu entlassen. Denn wenn er uns entlässt, wird er uns nicht mehr zu seinen, des Gnädigen, sondern zu Sklaven der unbarmherzigen vergänglichen Welt machen; straft er uns aber, so wird er nachsichtig und mild in seiner Güte unsere Fehler wieder gut machen, indem er den zurechtweisenden Tadel, sein eigenes Wort, in unsere Seele entsendet, durch das er sie um ihrer Sünden willen schmäht und

schilt und retten wird. Deshalb werde „alles, was eine Witwe 147 und Verstossene in ihrer Seele gelobt habe“ ihr verbleiben, sagt der Gesetzgeber (4 Mos. 30,10). Werden wir doch mit Recht von der Gottheit sagen, sie sei Mann und Vater aller Dinge, da sie aller Samen und Geburt möglich macht, von einer Denkkraft aber, sie sei ausgestossen und eine Witwe Gottes, die entweder keine göttlichen Samen in sich aufnahm, oder, wenn sie sie aufnahm, nach eigenem Entschluss dann eine Fehlgeburt zur Welt brachte<sup>1)</sup>. Daher sie 148 denn, was sie auch immer bestimmen mag, bei sich selbst bestimmen wird, und das wird gänzlich unheilbar bleiben. Denn ist es etwa keine verdammenswerte Sünde, wenn ein ganz unbeständiges und veränderliches Geschöpf über sich selbst etwas bestimmt und mit Sicherheit verkündet und so sich selbst die Fähigkeiten des Schöpfers zuschreibt? Unter seinen Fähigkeiten ist eine, nach der alles unzweifelhaft und fest bestimmt wird. Daber also wird sie 149 nicht nur eine Witwe der Erkenntnis, sondern auch aus ihr verstossen sein. Das ist so zu verstehen: die Seele, die verwitwet, aber aus dem Reiche des Guten noch nicht ausgestossen ist, die kann wohl durch Standhaftigkeit den Umgang und die Versöhnung mit der richtigen Vernunft, ihrem rechtmässigen 220 M. Gatten, wiederfinden. Die aber einmal geschieden und verstossen wurde, die ist wie ein Geächteter bis in alle Ewigkeit verjagt, ohne in das alte Heim zurückkehren zu können.

<sup>1)</sup> Nach Philos allegorischer Auslegung von 4 Mos. 30 (Ueber die Einzelgesetze II § 29 ff.) gleicht die Menschenseele bald einer Jungfrau, bald einem verheirateten Weibe, bald einer Witwe, je nachdem sie sich keusch und rein hält, frei von Lastern ist und der Logos als Vater sie schützt, oder sie mit dem tugendschaften Logos zusammenlebt, der sie mit den besten Gedanken als ihr Gatte befruchtet, oder sie schliesslich den Logos (die Weisheit) weder als Vater noch als Gatten besitzt, so dass sie, sich selbst anheimgegeben, lasterhaft lebt und Schuld auf sich lädt. — Philos Lehre von dem Logos als dem Gemahl der Seele hat grosse Aehnlichkeit mit der seit dem vierten Jahrhundert in der christlichen Literatur weit verbreiteten Allegorie von Christus als dem Bräutigam der Seele, der besonders die allegorische Auslegung des Hohenliedes immer neue Variationen gab. Näheres darüber, sowie Literaturnachweise bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II. Band, 3 Aufl. 1894 S. 11 ff. — Ueber den *τεπὸς γάμος* im Mysterienkult des Altertums vgl. A. Dieterich. Eine Mithraliturgie, Lpz. 1903, S. 121 ff.

- 150 (41.) Soviel sei über die Worte: „Grösser ist für mich die Beschuldigung, verlassen zu werden“, gesagt. Betrachten wir das folgende! „Wenn du mich“, heisst es, „heute verstösst vom Angesichte der Erde, so werde ich mich auch vor deinem Angesichte verbergen“ (1 Mos. 4,14). Was redest du da, mein Bester? Wenn du von der ganzen Erde verstossen
- 151 wurdest, willst du dich noch verbergen? Wie willst du das anfangen? Könntest du denn da noch leben? Oder ist dir die Tatsache nicht bekannt, dass die Natur den lebenden Wesen verschiedene und nicht die gleichen Orte zum Aufenthalte geschenkt hat, das Meer den Fischen und der ganzen Gattung der Wassertiere, die Erde aber allen Landtieren? Ein Landgeschöpf aber ist wenigstens seiner körperlichen Zusammensetzung nach <sup>1)</sup> auch der Mensch. Darum sterben alle Geschöpfe leicht, wenn sie die ihrem Wesen entsprechenden Stätten verlassen und gleichsam in die Fremde ziehen, die Landtiere, wenn sie unter das Wasser tauchen, die Wassertiere, wenn sie ans Land
- 152 schwimmen. Wenn du nun, da du ein Mensch bist, von der Erde verstossen würdest, wohin willst du dich wenden? Willst du unter dem Wasser schwimmen und es den Wassertieren gleichtun? Doch unter Wasser wirst du sofort sterben. Oder willst du dich beflügelt aufsteigend in die Luft erheben und deine Eigenart als Landgeschöpf gegen die Vogelart eintauschen? Ja, wenn du es könntest, bilde und präge die göttliche Münze nur um! Aber du wirst es nicht können. Denn je höher du dich erheben würdest, um so rascher würdest du von grösserer Höhe mit umso mehr Wucht zur Erde, den für dich bestimmten Wohnort, herabgerissen werden.
- 153 (42.) Könnte sich ferner wohl ein Mensch oder ein anderes Geschöpf vor Gott verbergen? Wo denn? Kommt er doch überall hin, schaut er doch bis zu den äussersten Grenzen, hat er doch das All ausgefüllt, derart, dass auch nicht das kleinste Ding ohne Anteil an ihm ist! Und was ist daran Merkwürdiges, wenn es keinem Geschöpfe möglich ist, sich vor dem Sein zu verbergen, da es sich nicht einmal den stofflichen Elementen ent-

---

<sup>1)</sup> In welchem Sinne er als Wasserwesen gelten kann, sagt Philo über die Einzelges. I § 385; s. d. Anm. S. 101.

ziehen darf, sondern bei der Flucht aus dem einen in das andere übergehen muss? Hätte das Sein (d. i. Gott) die Absicht 154 gehabt, mit derselben Kunstfertigkeit, mit der es die Amphibien schuf, auch ein Wesen neu zu schaffen, das überall leben könnte, so müsste dieses Wesen, wenn es den schweren Elementen Erde und Wasser, entsprungen ist, in die von Natur leichten, Luft und Feuer, kommen, umgekehrt aber müsste es, wenn es nach einem Aufenthalt in den höheren Regionen sich aus ihnen zu entfernen versuchte, den entgegengesetzten Ort dafür eintauschen; denn es müsste jedenfalls an einem Teile der Welt zum Vorschein kommen, da es aus der ganzen Welt nicht entspringen könnte; hat doch der Schöpfer zur Herstellung der Welt, um ausserhalb nichts übrig zu lassen, die vier Elemente vollständig aufgebraucht, auf dass er aus vollkommenen 155 Teilen das Weltall ganz vollkommen schüfe<sup>1)</sup>. Wenn es also unmöglich ist, aus dem ganzen Werke Gottes zu entfliehen, wie sollte es da nicht erst recht unmöglich sein, seinem Schöpfer und Lenker zu entrinnen? Es soll sich also keiner die naheliegende Auffassung des Wortes zu eigen zu machen und oberflächlich dem Gesetze die eigene Torheit anhängen, sondern man soll untersuchen, was allegorisch angedeutet wird, und so die Weisheit erkennen. (43) Vielleicht offen- 156 baren also die Worte: „Wenn du mich heute verstösst vom Angesichte der Erde, so werde ich mich auch vor deinem Angesichte verbergen“, folgende Lehre: Wenn du mir nicht die Erdengüter gewährst, so nehme ich auch die des Himmels nicht an<sup>2)</sup>. Und wenn ich die Lust nicht mehr ausüben und geniessen darf, will ich auch von der Tugend nichts wissen. Und wenn du mir keinen Teil an den menschlichen Gütern gibst, behalte auch die göttlichen. Denn die bei uns für 157 notwendige, ansehnliche, edle und wahrhafte Güter erachteten Dinge sind folgende: essen, trinken, sich kleiden, sich an

<sup>1)</sup> Den Gedanken, dass Gott zur Schöpfung der Welt die vier Elemente völlig aufgebraucht habe, entlehnt Philo aus dem Platonischen Timaeus 32 C f.

<sup>2)</sup> Philo fasst also Kains Antwort als Zeichen seiner Verstocktheit; auch manche Midraschlehrer halten diese Reue nicht für ehrlich: Ber. rabba 22. I. H.]

- Farbenbuntheit durch das Gesicht ergötzen, sich an Melodien mannigfacher Klänge durch das Gehör erfreuen, an wohl-duftenden Luftströmungen durch die Nase seine Freude haben, allen Genüssen des Magens und der anliegenden Teile bis zur Sättigung zu fröhnen, Besitz von Silber und Gold nicht zu entbehren, sich Ehren und Aemter und alles, was sonst auf Ruhm hinzielt, anzueignen. Verständigkeit aber oder Selbstbeherrschung oder strenge Gesinnungen der Gerechtigkeit, die das Leben mühselig machen, lassen wir bei Seite. Wenn man sie aber schon einmal anwenden muss, so sind sie nicht als vollkommene Güter zu brauchen, sondern nur als Mittel
- 158 zum Guten. Du also, du Narr, sagst, dass du der körperlichen und äusseren Vorzüge beraubt, nicht zum Schauen Gottes kommen kannst? Ich aber sage dir, dass gerade, wenn du ihrer beraubt bist, du sicher dazu gelangen wirst. Denn befreit von den unzerreissbaren Banden des Körpers und dessen, was um ihn her ist, wirst du den Ewigen schauen. (44.)
- 159 Siehst du nicht, wie Abraham, als er „Land, Verwandtschaft und Vaterhaus“, den Körper, die Sinnlichkeit, die Vernunft<sup>1)</sup>, „verlassen hat“ (1 Mos. 12,1), anfängt, mit den Kräften des Seienden zusammenzutreffen? Denn als er das ganze Haus verlassen hatte, sagt das Gesetz, „sei ihm Gott erschienen“ (1 Mos. 12,7), ein Beweis, dass er deutlich dem Menschen erscheint, der aus dem Sterblichen emporgetaucht und in die
- 160 unkörperliche Seele dieses Körpers aufgestiegen ist. Deshalb „nimmt auch Moses sein Zelt und schlägt es ausserhalb des Lagers auf“ (2 Mos. 33,7) und trennt es weit von dem körperlichen Heere, da er allein auf diese Weise hoffte, ein vollkommener Anbeter und Diener Gottes zu werden. Dieses Zelt aber, sagt er, sei das des Zeugnisses genannt, mit grosser Umsicht, damit (zum Ausdruck kommt, dass) das Zelt des Seienden wirklich existiere, nicht bloss (wie seines) so p. 2 genannt werde<sup>2)</sup>. Denn unter den Tugenden ist Gottes Tugend

<sup>1)</sup> Ueber die allegorische Auslegung vgl. De migratione Abrah. § 2.

<sup>2)</sup> Das Zelt des Zeugnisses ist das Symbol der Tugend: De ebr. § 139. Die göttliche Tugend und Weisheit ist zwar die Quelle der menschlichen (All. Erkl. I § 64), steht aber hoch über dieser (De fuga § 38). Zur Erklärung unserer Stelle vergl. auch All. Erkl. II § 54, III § 46 f.; De gig. § 54.



in Wahrheit, da sie im Sein besteht, da ja auch die Gottheit allein wahrhaft seiend existiert. Deshalb wird er auch notwendig von ihm sagen: „Ich bin der Seiende“ (2 Mos. 3,14), so dass alles, was nach ihm kommt, nicht im Sein ist, sondern nur dem Scheine nach als bestehend angenommen wird. Das Zelt des Moses aber, das symbolisch die menschliche Tugend bedeutet, wird nur der Bezeichnung, nicht aber der Existenz gewürdigt, da es nur ein Ab- und Ebenbild jenes göttlichen ist. Daraus folgt auch, dass Moses, als er „zum Gotte Pharaos“ 161 erwählt wird, das nicht in Wahrheit geworden ist, sondern nur dem Scheine nach dafür gehalten wird. Denn wohl kenne ich Gott als Gebenden und Schenkenden, dagegen kann ich ihn mir als einen, der gegeben wird, nicht denken; es heisst aber in der heiligen Schrift: „Ich gebe dich als Gott dem Pharaos“ (2 Mos. 7,1), wobei der, der gegeben wird, sich passiv, nicht aktiv verhält. Das wahrhaft Seiende aber muss aktiv, nicht passiv sein. Was wird also in diesen Worten zusammen- 162 gefasst? Dass der Weise wohl Gott des Toren genannt wird, in Wahrheit aber kein Gott ist, so wie auch das unechte Vierdrachmenstück kein Vierdrachmenstück ist. Sondern wenn der Weise mit dem Seienden verglichen wird, so wird er als ein Mensch Gottes erfunden werden, wenn aber mit einem törichten Menschen, wird er als ein Gott gedacht der Erscheinung und dem Anscheine, nicht der Wahrheit und dem Sein nach<sup>1)</sup>. — (45.) 163 Wie töricht redest du also, wenn du sagest: „Wenn du mich von der Erde verstösst, werde ich mich vor dir verbergen“ (1 Mos. 4,14)? Nein, im Gegenteil! Wenn du dich vom Irdischen entfernst, wird er dir deutlich sein Bild zeigen. Beweis dafür ist: Du kannst dich wohl vom Angesichte der Gottheit entfernen, wirst aber nach deiner Entfernung nichtsdestoweniger in deinem irdischen Körper wohnen. Denn es heisst

<sup>1)</sup> Philo wendet sich hier und Ueber die Einzelgesetze I § 334 ff. gegen die Lehre von der Göttlichkeit des Weisen, die im Widerspruch mit seinem Gefühl des Abstandes zwischen Göttlichem und Menschlichem von hellenistischen Philosophen vertreten wurde; vgl. Epicurea ed. Usener S. 66 (du wirst wie ein Gott unter Menschen leben) und über die Stoa Bernays. Die heraklitischen Briefe S. 39; besonders häufig findet sie sich bei Seneca; z. B. Ep. 31,11; 53,11, wo der Weise sogar über Gott gestellt wird.

gleich darauf: „Es ging aber hinweg Kain vom Angesichte Gottes und wohnte in der Erde<sup>1)</sup>“, (1 Mos. 4,16). Also hast du dich nicht, von der Erde verstossen, vor dem Seienden verborgen, sondern, da du dich von ihm abgewandt hast, nahmst du zur Erde, dem sterblichen Orte, deine Zuflucht.

- 164 Und vollends auch wird nicht ein jeder, „der dich findet, dich töten“, wie du es sophistisch darstelltest (1 Mos. 4,14). Denn was gefunden wird, das wird überhaupt nur von zwei Dingen, etwas Aehnlichem oder etwas Unähnlichem, gefunden, und zwar von dem Aehnlichen und Verwandten von wegen der in allen Punkten hervortretenden Verwandtschaft und Gemeinsamkeit, von dem Unähnlichen aber von wegen der feindlichen Abneigung. Zum Wesen des Aehnlichen also gehört es, dass es auch das ihm Nahestehende zu schützen sucht, zu dem des Unähnlichen aber, dass es das von ihm
- 165 Verschiedene zu vernichten trachtet. Es sollen denn auch Kain und jeder andre Frevler einsehen, dass er nicht von jedem, der ihn trifft, umgebracht wird, vielmehr werden boshafte Menschen, die eifrig nach Brüdern und Verwandten ihrer Schlechtigkeit gesucht haben, zu seinen Behütern und Wächtern werden, alle aber, die sich um Edelmut und eine andere Tugend bemühten, werden ihn womöglich wie einen unversöhnlichen Feind erschlagen. Denn sozusagen alle Körper und Dinge werden von Verwandten und Befreundeten bewahrt, p. 23
- 166 von Fremden und Feinden aber vernichtet. Deshalb sagt auch die Schrift als Widerlegung der erleuchteten Einfalt des Kain: „Nicht so“ denkst du, wie du sprichst (1 Mos. 4,15). Sagst du doch, dass jeder, der deine Ringerkunststücke ausfindig gemacht hat, dich töten wird, weisst aber, dass nicht jeder, da viele zu deinen Bundesgenossen rechnen, sondern allein der der Tugend Befreundete dir ein unversöhnlicher Feind ist.
- 167 (46.) „Wer aber Kain tötet“, fährt Moses fort, wird sieben Straffällige auflösen<sup>2)</sup>“ (1 Mos. 4,15). Auch von diesen Worten

<sup>1)</sup> Vielmehr „im Lande Naid“ (Nôd): vgl. Ueber die Cherubim § 12; De post. Caini § 1: Philo lässt den Eigennamen im Interesse der Deutung absichtlich fort.

<sup>2)</sup> Gemeint ist: wer ihn tötet, soll siebenfache Busse erleiden; Philos Auffassung geht aus dem folgenden hervor.

weiss ich nicht, welchen Sinn sie bei wörtlicher Auffassung geben, denn es ist nicht erklärt, welches die Sieben noch wieso sie straffällig sind, noch auf welche Weise die Strafen erlassen und aufgehoben werden. So muss man annehmen, dass dies  
 168 alles in übertragenem Sinne und allegorisch gemeint ist. Vielleicht will die Schrift folgenden Gedanken ausdrücken: der unvernünftige Teil der Seele zerfällt in sieben Teile: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn, Sprache und Zeugungsvermögen. Wenn wirklich einer den achten tötete, nämlich den Geist, ihren Führer <sup>1)</sup>, d. i. Kain, wird er auch die sieben beseitigen. Gewinnt doch durch die mächtige Kraft des Geistes alles mit an Stärke, erlahmt durch seine Schwäche und verfällt durch die völlige Zerrüttung, die das Laster mit sich  
 169 bringt, der Erschlaffung und der Auflösung. Diese sieben werden wohl unbefleckt und rein in der Seele des Weisen, deshalb auch ehrenwert erfunden, in der des Toren dagegen, wie es die Schrift ausdrückt, „straffällig“, d. h. unrein und befleckt  
 170 und wie der Strafe so der Busse wert erachtet. Als zum Beispiel der Schöpfer die Erde mit Wasser zu reinigen beschlossen hatte und wollte, dass die Seele eine Reinigung von ihren unsagbar vielen Freveln vornehme und sich ihre Befleckungen abwasche und abspüle nach Art einer heiligen Reinigung, forderte er den Mann, der sich als gerecht erwiesen hatte und sich von dem Ansturm der Sintflut nicht hatte tortreisen lassen, auf, in die Arche, unter der das Gefäss der Seele, der Körper, zu verstehen war, hineinzuführen „von den reinen Haustieren sieben, männlich und weiblich“ (1 Mos. 7,2), da er es für richtig hielt, dass die edle Vernunft alle Teile des Vernunft-  
 171 losen rein gebrauche <sup>2)</sup> (47.) Und das, was der Gesetzgeber bestimmte, gilt notwendig für alle Weisen. Denn sie be-

---

<sup>1)</sup> Ueber Philos Inkonzsequenz in seinen Lehren von den Teilen der Seele vgl. M. Freudenthal. Die Erkenntnislehre Philons von Alexandr., (Berliner Studien, 1891) S. 86 f.

<sup>2)</sup> Die Tiere sind bei Philon Symbole der Sinne, daher auch der durch sie herbeigeführten Laster; vgl. über die Cherubim § 70, Alleg. Erklär. III § 9. Auch die kynischen Philosophen fassten den Kampf ihres Schutzherrn Herakles gegen Bestien als Kampf gegen Laster auf: Jahrb. f. cl. Philol. Suppl. XVIII, 1892, S. 300.

- sitzen ein gereinigtes Sehvermögen und ein geläutertes Gehör und so jeden Sinn; sie haben natürlich auch eine unbefleckte Sprache und einen allem Gesetzwidrigen abholden Geschlechts-
- 172** trieb. Jedes der sieben (Vermögen) ist aber theils männlich, theils weiblich. Denn da es entweder ruht oder sich bewegt, ruht beim Stillesein im Schlafe, sich bewegt beim Tätigsein im Wiedererwachen, wird es einerseits nach seiner Ruhe und Stille, weil der Passivität unterworfen, weiblich genannt, andererseits nach seiner Bewegung und Tätigkeit, weil in
- 173** Aktivität beobachtet, als männlich bezeichnet. So erscheinen im Weisen die sieben als rein, dagegen im Toren alle als straffällig. Denn wie gross denken wir uns wohl die Fülle (der Erscheinungen), die uns jeden Tag von den Augen geliefert wird, wobei sie auch zu den Farben und Formen hinüberschweifen, die nicht gesehen werden sollen? Wie gross die von den Ohren, die allen Klängen nachgehen? Wie gross die von den Geruchs- und Geschmacksorganen, die sich von den Düften und der unermesslichen Mannigfaltigkeit der
- 174** übrigen Dinge beeinflussen lassen? Soll ich dir noch die Menge derer nennen, die der unaufhaltsame Fluss einer ungezähmten Zunge zu Grunde richtete oder der unheilbare Geschlechtsskitzel mit seiner nicht zu bändigenden Gier? Voll sind die Städte, voll von einem Ende bis zum andern ist die ganze Erde von diesen Lastern, aus denen der beständige, unaufhörliche und grösste der Kriege, der mitten im Frieden, für das Menschengeschlecht erwächst, für den einzelnen sowohl wie für die Gesamtheit. (48.) Darum meine ich: die nicht völlig ungebildeten Menschen sollten sich lieber blenden lassen, als das Ungeziemende zu sehen <sup>1)</sup>, lieber taub machen, als auf schädliche Worte zu hören, und sich lieber die Zunge heraus-
- 176** schneiden lassen, um keine Geheimnisse auszuschwatzen. Man erzählt zum Beispiel, dass einige Weise, die gefoltert wurden, damit sie Geheimnisse verrieten, sich die Zunge abgebissen und so ihren Quälern mit einer schrecklicheren Folter wiedervergolten haben, dadurch dass sie nicht erfahren konnten, was

---

<sup>1)</sup> Derselbe Gedanke Matthaeus 5,29.

sie wollten <sup>1)</sup>). Wahrlich es ist besser, sich zu entmannen, als sich in rasender Leidenschaft aussergesetzlichem Geschlechtsverkehr zu ergeben. Alle diese Dinge, die mit heillosem Ungemach die Seele überschütten, muss mit Recht die schärfste Strafe und Busse treffen. Moses aber sagt weiter, dass „Gott <sup>177</sup> der Herr dem Kain ein Zeichen setzte, damit ihn nicht jeder töte, der ihn fände“ (1 Mos. 4,15). Was das für ein Zeichen ist, hat er nicht erklärt, obwohl er sonst eines jeden Beschaffenheit durch ein Zeichen anzudeuten pflegt, wie bei den Vorgängen in Aegypten, wo er den Stab in eine Schlange, die Hand Mosis in eine Art Schnee und den Fluss in Blut umwandelt. Es dürfte das dem Kain gesetzte Zeichen, dass er <sup>178</sup> nicht getötet würde, darin bestehen, dass er niemals vernichtet wurde. Denn von seinem Tode verkündet Moses im ganzen Gesetzbuch nichts, um anzudeuten, dass die Unvernunft ein unsterbliches Uebel ist, wie die Skylla des Mythos<sup>2)</sup>, die das Ende des Todes nicht erfährt und doch das des Sterbens in alle Ewigkeit empfangen hat. Möchte doch das Gegenteil eintreten, dass das Schlechte aus dem Wege geräumt werde und vollständigen Untergang erfahre. Nun aber bleibt es immer lebendig und senkt in alle, die ihm einmal verfallen sind, seine unsterbliche Krankheit.

---

<sup>1)</sup> Es wird das von dem stoischen Philosophen Zeno, von der Leaena, der Geliebten des Aristogeiton, und anderen erzählt; vgl. Plutarch, De garrul. 8 p. 595 D. — Diog. Laert. IX. 27.

<sup>2)</sup> Die Skylla, nach Od. XII. 118 ein „unsterbliches Unheil“, gilt der stoischen Allegoristik (Heraklit Qu. Hom. § 70) als Symbol der Unverschämtheit, nach Philos ungenauer Wiedergabe als das der Gottlosigkeit. De fuga § 61.

23434

9











13711

13711

PA  
4269  
G5  
V.3

Philo Judaeus  
Die Werke Philos...

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Philo  
Werke

**THEOLOGY LIBRARY**  
**SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT**  
**CLAREMONT, CALIFORNIA**



PRINTED IN U.S.A.

